Annali dell'Istituto storico italo-germanico

Monografia 32

La libertà nel mondo

Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel

di Emanuele Cafagna

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto trentino di cultura

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali dell'Istituto storico italo-germanico

Monografia 32

La libertà nel mondo

Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel

di Emanuele Cafagna

Società editrice il Mulino Bologna

CAFAGNA, Emanuele
La libertà nel mondo : etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel / di Emanuele Cafagna. - Bologna : Il mulino, 1998. - 478 p. ; 22 cm. - (Annali dell'istituto storico italo-germanico. Monografia ; 32)
Nell'occh.: Istituto trentino di cultura. Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento
ISBN 88-15-06772-8
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts - Tema dello Stato 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts - Motivi etici

320.1

Scheda a cura della Biblioteca ISIG

ISBN 88-15-06772-8

Sommario

Introduzione

> Indem der Geist nichts will als frei sein und keinen anderen Zweck hat als seine Freiheit, so ist Staat nur der Spiegel seiner Freiheit, worin er seine Freiheit als ein Wirkliches, als eine Welt vor sich hat.
>
> (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, 1827-1828)

Nella prefazione alla seconda edizione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Eduard Gans osservava che il motto sulla realtà del razionale e la razionalità del reale enunciato nelle prime pagine dell'opera, aveva, sul potenziale lettore, i medesimi effetti del monito scolpito all'ingresso dell'inferno dantesco[1]. Anche l'interprete che si proponga, ancora una volta, di varcare le porte del principale trattato etico-politico hegeliano, lo fa lasciando da parte ogni speranza, se non altro di sottoporlo a domande che non siano state già poste.

Non sarebbe infatti difficile ritrovare espressa nelle prime recensioni ai *Lineamenti*, quasi sempre vivacemente critiche, la questione principale che ha motivato le pagine che seguono. Violando partizioni disciplinari correnti, Hegel torna ad occuparsi in un'unica opera, secondo il modello della filosofia antica, dei principi generali cui corrisponde il comportamento etico dell'uomo e dei caratteri fondamentali che la convivenza politica assume nello Stato. Accanto a questa rinnovata connessione tra etica e politica viene inoltre tematizzato da Hegel un intero apparato istituzionale che si ritiene in grado di condurre politiche concrete. L'effetto prodotto è quello di un'assolutizzazione del quadro storico di riferimento presupposto dall'opera, che sembra chiamato a confermare fattualmente ciò che la filosofia razionalmente dimostra[2].

[1] Cfr. RIEDEL 1975, I, p. 245.

[2] Si può vedere, per tutte, la recensione di J.F. Herbart, che ora si legge in RIEDEL 1975, I, pp. 81-99.

Accogliendo il suggerimento di Haym, secondo il quale solo un'indagine sui presupposti storici dell'opera avrebbe potuto ancora dare vitalità a ciò che in essa appare fisso e dogmatico[3], la via che si è seguita per tornare ad illuminare questo nesso tra etica e scienza dello Stato, è partita da un'indagine sul presente storico cui, più o meno esplicitamente, si riferisce la trattazione hegeliana. Il fine di tale indagine non consisteva semplicemente nell'individuare i punti di contatto tra Hegel e il suo tempo, né tantomeno nell'usare le corrispondenze eventualmente rilevate in funzione critica o apologetica. L'esigenza che ha mosso le prime ricerche ora affidate a questo libro, era piuttosto quella di dare ragione di un anacronismo. Nella fase matura di un pensiero politico in cui si trova, se non la prima, certo la formulazione più classica e ricca di conseguenze teoriche della separazione tra Stato e società civile e della preminenza del monopolio statale del Politico su ogni forma di organizzazione civile, assume un certo peso un'istituzione, quella corporativa, contro cui si rivolgeva non solo la tendenza delle politiche effettive della Prussia dei primi decenni dell'Ottocento ma più in generale l'evoluzione dei paesi industrializzati d'occidente. La constatazione di questo anacronismo richiedeva di impostare l'indagine del rapporto tra l'opera e i suoi referenti storici non secondo una lineare referenza fra il testo e la fattualità storica. Si trattava piuttosto di utilizzare un'istituzione storicamente determinata, quella corporativa appunto, come punto di convergenza di tre ambiti principali di questioni, cui riportare, tentandone una chiarificazione, la complessità del rapporto tra Hegel e il suo presente. Il primo ambito sollecitava ad intendere la storia, di cui l'opera invita all'indagine, non solo come storia di istituzioni, ma anche come storia dei saperi che accompagnano l'evoluzione delle istituzioni e dei concetti che ne descrivono la natura. Il secondo concerneva l'analisi del rapporto esistente tra l'amministrazione interna della società civile e l'articolazione della costituzione politica, in una teoria costituzionale, come è quella hegeliana, capace di congiungere la più stretta attualità politica con una profonda consapevolezza del passato. Infine si trattava, dopo aver compreso i presupposti speculativi con cui Hegel può dare un'eti-

[3] Cfr. Haym 1857, p. 9.

ca collegandola ad una scienza dello Stato, di mostrarne i punti di effettiva saldatura nella concretezza di un apparato istituzionale.

Per quanto riguarda il primo punto, le ricerche che seguono provano a documentare come alcuni aspetti di scienza economica e di teoria dell'amministrazione vengano da Hegel elaborati sulla base di una conoscenza diretta di questi saperi, documentata utilizzando non solo le opere degli autori principali della recente scienza dell'economia politica, ma anche autori meno noti necessari per comprendere i caratteri specifici della sua recezione in terra tedesca, dove l'economia politica intreccia strettamente il suo destino con l'evoluzione della *Polizeiwissenschaft*. Come si vedrà soprattutto nella parte dedicata alla società civile, per descrivere questo intreccio si è dovuto complicare la trattazione hegeliana servendosi dell'apporto della storia delle dottrine, secondo quello che il testo hegeliano variamente sollecitava, cercando di individuare referenti della trattazione finora scarsamente considerati. L'obiettivo era mettere in evidenza come l'apparato amministrativo previsto nella società civile, descritto da Hegel utilizzando un complesso terminologico e concettuale che ha una lunga tradizione risalente alla prima età moderna, venga costruito nella piena consapevolezza non solo degli sviluppi più recenti dei saperi applicati al governo della società, ma anche dei nuovi problemi che, in ragione dello sviluppo economico, l'apparato amministrativo era chiamato a fronteggiare.

Non si è inteso con questo fare di Hegel un economista o un esperto di tecniche dell'amministrazione. Hegel costruisce la sua teoria della Polizia e delle corporazioni avendo come principale referente una teoria filosofica, quella fichtiana della *Grundlage des Naturrechts*, che è la dimostrazione filosoficamente più fondata della riduzione del concetto dello Stato ai suoi compiti amministrativi propria della tradizione 'giusnaturalista'. Così pure, riguardo alla teoria hegeliana del sistema dei bisogni, gli aspetti più propriamente economici si sono costantemente messi in relazione con la teoria generale dell'eticità moderna e con il ruolo cruciale che in essa ha la società civile. Ma proprio la capacità di Hegel, che può verificarsi anche in altri ambiti che non siano quelli della teoria politica,

di argomentare filosoficamente mantenendo un confronto continuo con un complesso di saperi che filosofici non sono, costituisce ancora, a mio parere, uno dei principali motivi di interesse del suo stile concettuale.

Sempre la teoria della società civile introduce al secondo degli ambiti di questioni che prima si individuavano, e che in termini generali potrebbe formularsi come il problema della relazione tra i corpi con cui si organizza la vita civile e la preminenza politica dello Stato. L'avvertenza metodologica generale che si è tenuta presente è quella di un concetto comprensivo di costituzione, intesa come la concreta realtà complessiva di unità politica e di ordine sociale. In Hegel c'è una delle più convincenti formulazioni di questo concetto, la quale permette di constatare come la prevalenza dello Stato, all'interno della teoria dell'etico, e la sua separazione dalla società civile, non significhi affatto che i rapporti tra i cittadini, nella costituzione interna di uno Stato, siano intesi come regolati esclusivamente dal potere politico. I ceti, le corporazioni, tutti quegli elementi spesso indicati dagli interpreti come i fragili legami di una cesura netta tra società civile e Stato, hanno rispetto a ciò un ruolo centrale, e non in quanto lasciti del passato. L'unione che si realizza nelle associazioni corporative, al tempo stesso strumento di regolazione economica e istituzioni dello Stato, permette di configurare una costituzione colta nella sua compiuta razionalità che connetta oggettivamente il bene dell'unità politica agli interessi della società civile, senza affidarsi meramente ai 'diritti politici' di cui investire il cittadino.

Su questa base Hegel imposta un modello di rappresentanza politica e delle funzioni proprie del potere governativo. Esso assume i suoi caratteri definitivi nel periodo compreso tra il soggiorno a Heidelberg e il definitivo trasferimento a Berlino, in una fase segnata dalle disposizioni del congresso di Vienna, che è storicamente cruciale per la Germania. Tuttavia, le precise opzioni che Hegel fa descrivendo un modello di rappresentanza coerente con l'articolazione organica da lui prevista per la costituzione, non danno occasione di riportare questo modello alla effettiva politica di uno Stato nazionale determinato. Né in quel che segue si troverà un profilo ideologico di Hegel, esercizio cui si è dedicata molta critica qui comunque tenuta presente, che permetta di inquadrarne la filosofia in

uno solo dei molti indirizzi politici che su questi temi si affronteranno nel corso dell'Ottocento. Lo sforzo di storicizzazione fatto in relazione al problema dei rapporti politici tra Stato e società civile, ha avuto come obiettivo finale quello di mostrare che la trattazione si muove nel confronto con molteplici realtà costituzionali europee e indirizzi politici, dai quali Hegel trasceglie ciò che è all'altezza di un'idea determinata di quel che faccia l'epoca sua moderna. Ciò non significa che la filosofia politica hegeliana non sappia farsi anche intervento diretto sull'attualità politica più delimitata, e in quel che segue se ne vedrà un esempio concreto a proposito dello *Scritto sugli atti* e del confronto appassionato che Hegel ingaggia con la situazione politica del suo paese natale, il Württemberg. Ma si ha l'impressione che illuminare le parti dell'opera dedicate alle istituzioni politiche come la semplice rifrazione di eventi effettuali, impedisca di cogliere quel che è forse l'aspetto che la rende tuttora attraente, e cioè la capacità di dare una diagnosi dell'attualità politica da un punto di osservazione che guarda al presente tenendo sullo sfondo l'evoluzione intera dello Stato moderno in occidente.

Una ricerca sul modello di Stato delineato nei *Lineamenti* si fa così necessariamente indagine su quale fosse l'effettiva cultura storica hegeliana. È infatti in base alle specifiche conoscenze hegeliane dell'intera evoluzione della politica moderna e delle sue differenze e continuità con l'antico, che si è voluto qui affrontare quelle parti della scienza dello Stato in cui il Politico si presenta nella sua nettezza. La centralità assegnata al potere del principe, così come la definizione dei presupposti teorici che permettono di inquadrare razionalmente l'esplosione massima della violenza, ciò che pare essere più refrattario alla ragione, la guerra, sono tutti elementi pensati in coerenza con la costituzione interna dello Stato e con quello che rispetto all'evoluzione dello Stato moderno essa rappresenta; ma mostrano, al tempo stesso, come anche la più razionale delle costituzioni sia sottoposta al riaprirsi del conflitto da cui lo Stato sorge, e al mutare della legittimità del suo potere, in rapporto alle differenti epoche cosmico-storiche.

Sulla base di questa connessione tra struttura istituzionale e capacità di coglierne il nesso con l'epoca propria, si perviene

al terzo degli ambiti problematici prima individuati. L'interesse più propriamente storico con cui qui si leggono i *Lineamenti* si sforza di non eludere una ricostruzione dei caratteri specifici con cui Hegel assolve in questo libro della maturità ad un compito che impegna la sua riflessione sin dai suoi inizi, e cioè la formulazione di una teoria che permetta di esprimere la libertà propria dell'epoca moderna come un mondo oggettivo, come sua eticità. Qui se n'è seguita la fondazione teorica riattraversando anzitutto quella sezione cruciale per l'intelligenza dell'intera opera che è l'*Introduzione*. Con la sua lettura si è cercato di motivare l'assunto che la dislocazione epocale della libertà di cui qui si tratta non è ottenuta distaccando le prerogative del singolo da una descrizione oggettiva della libertà, tra l'insieme dei diritti dichiaratamente moderni di cui la *Filosofia del diritto* tratta e la teoria 'organica' dell'eticità con cui culmina la trattazione. La libertà di cui il singolo gode nel suo agire e la libertà istituita nel governo politico di un popolo non sono due entità da considerare in opposizione, ma un'unica realtà razionale che si sviluppa secondo una propria autonomia e che può dirsi moderna perché realmente in grado di 'individuare' la sua oggettività in ogni singolo uomo.

Affermare ciò significa indicare al tempo stesso la contraddizione che muove tutta intera l'opera. Se la libertà del mondo moderno è in grado di rendere reale la libertà di ognuno, il singolo può tornare a intendere questa realizzazione attuale della libertà come una capacità sua propria, e a ritenersi l'agente che, con le sue azioni, traduce nel mondo la libertà. Il luogo in cui questa contraddizione vien fatta fruttare teoreticamente è la *Moralità*, una parte dei *Lineamenti* in cui la tempra polemica hegeliana si esercita al suo meglio, ma che non può considerarsi un mero banco di prova di essa. Nella *Moralità* Hegel dà una propria teoria di quel che faccia un'azione morale, e al tempo stesso descrive l'autocontraddittorietà di un agire che voglia cogliere nella realizzazione possibile delle sue azioni ciò che dà oggettività alla libertà. Delineando una sorta di catalogo dei diritti del soggetto moderno, che culmina con l'affermazione della sacralità della sua vita stessa, si dimostra che la loro realtà è rimandata a quell'elemento etico in cui il singolo non è più 'solo' di fronte al mondo. È questo il senso del 'corpo a corpo' speculativo ingaggiato al termine della *Mo-*

ralità con le filosofie della riflessione. Kant e Fichte principalmente, e la loro idea di poter dare una dottrina morale dei doveri. Ma accanto a ciò si è concentrata l'attenzione soprattutto su Jacobi, un autore in cui egualmente può trovarsi una netta critica al formalismo morale della filosofia trascendentale. Sono infatti proprio i caratteri distintivi di una coscienza morale come la intende Jacobi a determinare quel superamento di essa nella sostanza etica in cui la libertà diviene un mondo anche per il soggetto morale. Il passaggio a quest'elemento non è affidato ad una negazione esteriore di quel che la coscienza pretende sia la sua libertà, ma è ottenuto riconoscendo precisamente ad essa la dignità più alta. Si è così potuto evitare sia di intendere le critiche hegeliane alla moralità secondo una schematica opposizione che vede nelle filosofie della riflessione una prevalente attenzione per il soggetto, cui Hegel opporrebbe un'altrettanto unilaterale difesa dell'oggettività, sia di considerare l'eticità hegeliana come il luogo di una moralità 'ordinata' da istituzioni. L'eticità hegeliana non intende conciliare la coscienza morale con la comunità etica, o, per parlar con formule, Kant con Aristotele, ma al contrario mostrare come quel che fa della libertà moderna un mondo, comporta precisamente l'inconciliabilità tra le rivendicazioni morali del singolo e quel che dà oggettività alla libertà. Questa inconciliabilità è ciò che rende necessario che il discorso sull'etico proprio dei moderni diventi discorso sulla loro politica e su quella forma storicamente determinata che essa nell'occidente moderno ha assunto con lo Stato. Ogni Stato fattuale è razionale se corrisponde al livello che la libertà ha raggiunto nella propria epoca cosmico-storica, ma per i moderni non c'è un agente sovraordinato allo Stato che dia realtà attuale a quel che è espresso dallo spirito del mondo. Lo Stato e il suo potere è, all'interno dell'eticità propria dell'epoca moderna, quel che in ultima istanza decide della libertà oggettiva dell'individuo. Anche la società civile, che è il luogo in cui l'individuo soddisfa le sue 'libertà', accentua questo dato: quel che in essa appare consentire al singolo di agire solo in base alle sue scelte e al suo benessere, è in realtà ciò che lega in maniera non più reversibile la sua vita alle istituzioni e leggi che regolano la convivenza.

In questo si mostra infine il nesso tra questa teoria dell'etico moderno e il concreto apparato istituzionale che Hegel descri-

ve. La costituzione interna dello Stato e l'unità ricercata in istituzioni come le corporazioni tra i doveri del cittadino e i suoi interessi, sono una maniera di segnalare il compimento del destino dello Stato moderno e di quella scissione tra oggettività delle istituzioni e soggettività morale su cui esso si reggeva, indicandone la possibile evoluzione. Lo Stato che i *Lineamenti* delineano non è un ideale antico o una speranza proiettata nel futuro, né tantomeno esso trascrive la personale fiducia hegeliana in uno Stato effettivo, capace nel presente che a Hegel era dato di vivere, di ritrovare la compattezza etica della comunità racchiudendo in sé i fermenti nuovi della rivoluzione politica e industriale. L'immagine che lo Stato dei *Lineamenti* rimanda è piuttosto quella di una costruzione teorica che sappia essere, in ognuna delle sue componenti, «scandaglio del razionale» messo a disposizione dall'intera epoca moderna per chi voglia pensare alla sua altezza. Solo questo adeguato porsi all'altezza della modernità, condividendone fino in fondo la determinatezza, permette di cogliere ciò che all'epoca può succedere. La scienza dello Stato contenuta nei *Lineamenti* diviene così la maniera con cui si ottempera a quel compito che nella *Prefazione* è annunciato dal volo della civetta di Minerva: non la speranza di un compimento venturo della modernità, ma la capacità di lasciarsi illuminare anche dal suo tramonto, determinano il compito finale della *Filosofia del diritto*.

Per cogliere questo risultato della trattazione hegeliana è stato necessario sforzarsi di superare l'inevitabile divisione del lavoro con cui la letteratura critica si ripartisce tra un tipo di lettura più interessata ai puri movimenti speculativi ed una dedita alla ricostruzione storica. Il lettore avvezzo alla frequentazione dei *Lineamenti* si accorgerà così che l'ordine degli argomenti trattati riproduce la trama del sistema, poiché appunto in essa si riconosceva una necessità non solo ordinativa. Per questo l'argomento che in questa introduzione si è enunciato per ultimo, la presentazione del 'concetto' hegeliano di volontà libera e le critiche alla moralità, è quello con cui si apre il libro. Al tempo stesso però si è costantemente cercato di mostrare come molte delle questioni affrontate si possano chiarire tenendo presenti discussioni e confutazioni che si sviluppano indipendentemente dalla trama concettuale dell'ope-

ra del 1821, e che esse, in molti casi, più che la mera coerenza sistematica, sono motore del suo movimento. La convinzione che mi ha guidato è che i *Lineamenti* siano un'opera fortemente compatta al loro interno e che l'efficacia della loro trattazione si possa apprezzare solo se si è in grado di riattraversare interamente la traiettoria che in essa segue l'"idea' della libertà, anche se ciò può causare insoddisfazione in rapporto alla analiticità maggiore che consentirebbe la considerazione di una tematica singola isolata dal resto. D'altro canto, questo non vuol essere un lavoro complessivo sui *Lineamenti*. Nelle pagine che seguono non trovano trattazione autonoma importanti sezioni di quest'opera, come il diritto astratto o la teoria della famiglia, né ha trovato spazio una esplicitazione della teoria hegeliana del 'riconoscimento' che i *Lineamenti* non tematizzano come tale. Ma il criterio che giustifica la selezione fatta è l'interesse ad affrontare la questione che in quest'introduzione si è posta all'inizio, riattraversando quelle parti della filosofia hegeliana in cui maggiormente l'idea che della libertà dei moderni si possa dare trattazione oggettiva, considerandola come un mondo, entra in tensione con l'autonomia del libero soggetto umano.

Alla filosofia non è affidato il compito di risolvere nell'ideale questa tensione. Al contrario, proprio battendo sulla sua irreversibilità essa si sforza di mostrare entro quali limiti possa riconciliarsi al mondo della convivenza, dei rapporti tra gli uomini regolati da leggi, quindi allo Stato inteso come «geroglifico della ragione», ma anche come inaggirabile dato storico, quella moderna soggettività che a livello di singolo individuo può manifestarsi come non riconoscimento dei pubblici diritti e doveri, e ricerca in se stesso di ciò che è giusto e buono.

I materiali necessari alle ricerche sono stati reperiti in prevalenza presso lo Hegel-Archiv di Bochum, la Zentralbibliothek di Zurigo e le Staatsbibliotheken di Monaco di Baviera e di Berlino. Vorrei ringraziare quanti hanno favorito il mio lavoro discutendone con me i risultati – dei quali, naturalmente, rimango il solo responsabile. Il prof. Nicola Badaloni e il prof. Claudio Cesa, con i quali ho cominciato ad occuparmi di Hegel e che hanno avuto la pazienza di seguire l'evoluzione dei miei

studi in questi anni. Il prof. Pierangelo Schiera, cui devo l'individuazione di molte linee di ricerca e l'incoraggiamento a spingermi oltre le mie competenze disciplinari. Ricordo con gratitudine la gentilezza del prof. Otto Pöggeler e dei suoi collaboratori dello Hegel-Archiv, dove ho avuto occasione di passare un periodo di studi ormai qualche anno fa. Con la prof.ssa Carla De Pascale, il prof. Giuseppe Duso, il prof. Alfonso M. Iacono, il prof. Giuliano Marini e il prof. Aldo Schiavone ho potuto discutere precedenti stesure o più semplicemente i problemi che affrontavo nella ricerca, ricavandone sempre utilissime indicazioni. Ringrazio per la loro disponibilità il prof. Rüdiger vom Bruch, il prof. Rolf-Peter Horstmann e il prof. Walter Jaeschke, che mi hanno permesso di valutare lo stato della ricerca nella fase in cui si avviava alla conclusione. Ringrazio inoltre l'Istituto storico italo-germanico di Trento che ha voluto accogliere il mio saggio in questa collana. Un grazie sentito va, non da ultimo, a Giuliana Nobili Schiera per i consigli e l'aiuto in fase di messa a punto editoriale.

Dedico questo libro ai miei genitori.

Parte prima

L'eticità dell'epoca moderna

Capitolo primo

Libertà e diritto

1. *La libertà dell'individuo*

L'*Introduzione* dei *Lineamenti di Filosofia del diritto* apre la trattazione della scienza del diritto chiarificandone la posizione nel sistema, e in base a ciò enunciandone compiti e modalità di svolgimento. Poiché tale scienza è qui considerata come scienza filosofica, non solo la forma della sua esposizione richiede una preventiva giustificazione da parte dell'autore che l'ha scelta, come si incaricano solitamente di fare le introduzioni, ma anche la razionalità dell'oggetto di cui essa tratta non è presupposta ma necessita di una dimostrazione[1]. Tale dimostrazione è da ricercare nello svolgimento del sistema che precede lo 'spirito oggettivo', così che la filosofia incomincia a trattare del diritto quando la deduzione razionale di esso è già compiuta: «il concetto del diritto ... quanto al suo divenire cade al di fuori della scienza del diritto, la sua deduzione è qui presupposta ed esso è da assumere come *dato*»[2]. Se infatti «il terreno del diritto è in genere l'elemento spirituale, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*»[3], il sistema delle scienze filosofiche ha già dimostrato, prima di affrontare la trattazione del diritto, «*che* la volontà è libera e che cosa è volontà e libertà»[4]. L'*Introduzione* vuole

[1] Sul significato generale delle introduzioni hegeliane, non solo in rapporto al problema della funzione introduttiva alla scienza della *Fenomenologia dello spirito*, ma anche rispetto al ruolo che l'introduzione assume nel compiuto sistema esposto dalla *Enciclopedia*, qui non si può che rimandare a Fulda 1965, cfr. in part. pp. 175 ss.

[2] *Rph* § 2.

[3] *Rph* § 4.

[4] *Rph* § 4 ann.

appunto dar conto di questo lavoro preliminare riprendendo i risultati della *Fenomenologia* e della parte dello 'spirito soggettivo' dedicata al concetto della volontà libera, cui Hegel aveva già dedicato autonoma trattazione in quella compiuta filosofia dello spirito consegnata all'edizione del 1817 dell'*Enciclopedia*[5].

Non è compito di questo lavoro riattraversare nei dettagli queste parti del sistema, né mostrare come in esse Hegel operi il superamento della nozione kantiana e fichtiana di 'autocoscienza' e riformuli l'accezione contemporanea di 'psicologia'[6]. Rispetto agli ambiti disciplinari che qui interessano, quelli dell'etica e della politica, prendere in considerazione l'*Introduzione* dei *Lineamenti* serve a definire che rapporto ci sia, secondo caratteristiche che sono valide per tutto il seguito dell'opera, tra il significato specifico da Hegel attribuito al concetto di 'libertà' e il riconoscimento che l'individuo umano è, nella sua singolare autonomia, titolare di diritti. Se è vero infatti che le critiche hegeliane alla tradizione moderna di diritto naturale hanno il loro punto qualificante nella confutazione che all'individuo umano e alle sue prerogative possa riconoscersi una priorità fondativa, proprio un testo come l'*Introduzione* dei *Lineamenti* dimostra, con una densità concettuale che non ha paragoni nella precedente produzione hegeliana, che tali critiche non comportano affatto il misconoscimento di una centralità da riconoscere all'individuo[7]. Anche per Hegel il carattere differenziale di una libertà che voglia dislocarsi in epoca m o d e r n a, e di una scienza filosofica del diritto su essa fondata, sta tutta nel ruolo inedito e irreversibile rispetto ad essa assunta dal singolo con i suoi bisogni, impulsi, inclinazioni. Ma a diffe-

[5] Una dettagliata analisi dell'*Introduzione* che chiarisce la posizione nel sistema del contenuto dei suoi paragrafi, è offerta da PEPERZAK 1982 (b). Per una descrizione molto generale di questa parte dei *Lineamenti* si può vedere anche THEIS 1979.

[6] Sulla *Fenomenologia* come parte dell'*Enciclopedia* cfr. CLAESGES 1990; per il confronto in essa con la «filosofia trascendentale» cfr. SCHMIDT 1990. Sugli intenti polemici che muovono la nozione hegeliana di 'psicologia' cfr. CAFAGNA 1996.

[7] Sulle critiche hegeliane al diritto naturale, cfr. RIEDEL 1967 (a). Per un'interpretazione generale della filosofia politica hegeliana come «dissoluzione e compimento» del quadro teorico giusnaturalista cfr. BOBBIO 1966 e BOBBIO 1970.

renza di qualsiasi altro approccio recente alla filosofia del diritto, il fatto che l'individuo, perché libero, abbia diritto alla loro soddisfazione, è derivato da una nozione di libertà del volere che non è ricavata da una considerazione dell'agire del singolo e del suo rapporto coscienziale col mondo sensibile.

La definizione che Hegel dà del 'volere' come di un 'concetto' (*Begriff*)[8], rappresenta infatti il superamento di una maniera di caratterizzare la libertà del volere che mantenga nella sua definizione le stesse opposizioni che caratterizzano l'autocoscienza finita dell'individuo umano. Secondo il medesimo punto di partenza del 'diritto razionale' di Kant e Fichte, anche per Hegel si dice propriamente che un volere è libero quando i risultati del suo agire possono dirsi 'universali', ossia quando si riconosce nell'agire di qualcuno non la soddisfazione della sua sola singolarità ma l'ossequio ad una norma valida per tutti gli enti razionali. Ma contrariamente a quel che può caratterizzarsi come un presupposto generale della ragion pratica trascendentale, Hegel coglie la 'particolarità' del volere, ciò che riassume il complesso dei fini singolari di ognuno, come un momento immanente alla sua universalità. L'universalità del volere, la sua compiuta razionalità, non si raggiunge quando quest'ultima si impone sulla sensibilità, intesa come ciò che è 'esterno' alla razionalità. Un'effettiva universalità si ha invece quando il volere 'toglie' la sua particolarità riconoscendola come un'opposizione che è interna a se stessa: «il concreto e vero ... è l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però grazie alla sua riflessione entro di sé è agguagliato con l'universale»[9].

Per comprendere come sia possibile questo movimento della «riflessione entro di sé del particolare» è però appunto neces-

[8] Cfr. *Rph* §§ 5-7.

[9] Cfr. *Rph* § 7 ann.: «il concreto e vero è ... l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però grazie alla sua riflessione entro di sé è agguagliato con l'universale». In maniera analoga *Enz 1* § 114 ann.: «il concetto è ... solo l'*universale*, che si determina ed è con ciò *qualcosa di particolare*, ma altrettanto immediatamente toglie questa sua particolarità come determinatezza; in ciò ritorna in sé, ed è perciò qualcosa di *individuale* e di *universale* in un'unica identità». Sulle implicazioni logiche di queste definizioni cfr. Henrich 1982 (b), in part. pp. 156 ss.

sario fare riferimento non più all'autocoscienza del singolo, ma a quella «autocoscienza universale», con cui si conclude la *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*[10]. In tale autocoscienza universale l'alterità per cui ognuno, in ragione della sua stessa costituzione naturale, è un 'singolo' rispetto a chi gli è prossimo, cioè ha finalità proprie che possono entrare in contrasto con quelle altrui, viene superata. Questo non nel senso che gli individui umani come tali smettano di muoversi per i propri interessi, e di agire, nella loro singolarità, secondo la loro 'autocoscienza naturale'. Ma nel senso che l'universalità espressa dall'entità sovraindividuale che incarna l'autocoscienza universale, smette di definirsi nell''opposizione' alla particolarità del volere. Nel «rapporto di riconoscimento» con cui più individui legano le loro autocoscienze in una reciprocità più vincolante delle stesse determinazioni naturali, la particolarità, con cui si intende designare la sfera dei bisogni o interessi, in generale tutto quello che muove i fini singolari, non è il 'negativo' di un volere universale che astrattamente prescinda da tali fini, ma diviene ciò che a sua volta nega questa «prima negatività»[11].

Quando dunque Hegel espone il 'concetto' della libertà del volere nella terza delle maniere in cui può dirsi, ossia come 'individualità' (*Einzelheit*)[12], l'entità cui intende riferirsi non può rappresentarsi semplicemente come quella dell'individuo

[10] Cfr. *Enz 3* § 436 e i §§ 430 ss. per la nozione di 'riconoscimento'. Su questa nozione, che qui non si tratta nella sua specificità, cfr. SIEP 1976 e SIEP 1979.

[11] Il movimento di una negatività che nega se stessa è quel che Hegel rivendica come il suo contributo specifico alla vicenda recente della filosofia tedesca, differenziandosi da Fichte e da «coloro che non apprendono il dualismo di *infinità* e *finità* neppure nell'immanenza e astrazione»; cfr. *Rph* § 6 ann. Hegel aveva già mostrato questo dualismo e il coincidere di finità e infinità nella *Scienza della Logica*, cfr. *GW*, V, pp. 157 ss. Sull'impossibilità di unificare finito e infinito, Fichte invece si esprime nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cfr. *SW*, I, p. 144. Per la nozione di 'doppia negazione' nella *Scienza della logica* si rimanda a HENRICH 1976 e HENRICH 1978.

[12] Sulla preminenza del momento dell''individualità' nell'esposizione del concetto in ambito logico, cfr. la *Scienza della Logica*, in *W*, VI, p. 299; trad. it., II, p. 702, oltre a *Enz 1* § 114 ann. e *Enz 3* § 165. Riguardo a queste trattazioni cfr. LAKEBRINK 1968, pp. 405 ss. e LAKEBRINK 1985, pp. 81 ss. Sui nessi tra la dottrina hegeliana del concetto e la sua concezione etica qualche spunto in SCHMITZ 1957, pp. 146 ss.

umano. Se si volesse esemplificare usando il linguaggio comune, essa è piuttosto ciò che porta a dire dello spirito di un popolo, o di un rapporto d'amore, che le sue diverse componenti costituiscono un''individualità'[13]. L'individuo umano, a sua volta, è libero in quanto la sua stessa individualità è compresa in ciò che lega tra loro più individui. Esso è cioè libero poiché parte di una 'sostanzialità'[14], in cui la libertà perde qualsiasi rapporto, anche negativo, con l'indipendenza individuale e l''accidentalità' ad essa legata, ed è caratterizzabile piuttosto come una necessità che, connettendo più individui tra loro, si sostituisce all'oggettività della natura. La libertà del volere acquista così un senso del tutto diverso da quello che ha anche nel nostro linguaggio comune, per cui si dice di un ente che è libero quando non subisce alcun impedimento nel proporsi e adempiere un fine qualsivoglia. Questa indipendenza descrive piuttosto l'autonoma attività dell'individuo umano che si esplica nella capacità di prescindere da qualsiasi determinatezza data. La definizione della libertà come un 'concetto' afferma invece che essa non è identificabile con quest'agire soggettivo, ma è piuttosto un 'oggetto' che comprende una rete di relazioni di cui l'individuo umano non è che parte[15].

[13] Cfr. *Enz 3* § 159 ann., dove a proposito della 'liberazione' che si opera nella coincidenza sostanziale di libertà e necessità, Hegel così esemplifica: «in quanto *esistente per sé* questa liberazione si chiama *Io*, in quanto sviluppata fino alla totalità, *spirito libero*, in quanto sentimento, *amore*, in quanto godimento, *felicità*». Analogamente si esprime lo *Zusatz* al § 7, cfr. *W*, VII, p. 57: «questa libertà l'abbiamo già nella forma del sentimento, per es. nell'amicizia e nell'amore. In essi non ci si ritira in sé, ma ci si limita volentieri in rapporto all'altro, sapendosi in questa limitazione come se stessi».

[14] Nella *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia* questa sostanzialità è già espressa con riferimento all'ambito politico, cfr. *Enz 3* § 436 ann.: «questo universale riapparire dell'autocoscienza, – il concetto, che sa se stesso nella sua oggettività come soggettività con se stessa identica e perciò universale, – è la forma della coscienza della *sostanza* di ogni spiritualità essenziale – della famiglia, della patria, dello Stato, così come di tutte le virtù, dell'amore, amicizia, valore, dell'onore, della gloria». Il pervenire alla sostanzialità, «in cui la necessità coincide con libertà», in ambito logico, segna il passaggio dalla logica dell'essenza a quella del concetto. Cfr. *Enz 1* §§ 107-108; *Enz 3* §§ 158-159. Per la trattazione del concetto della libertà in questa parte della *Scienza della Logica* cfr. MARX 1976.

[15] Per il rapporto che, in ambito logico, lega la teoria hegeliana dell''oggetto' con il concetto di 'relazione' cfr. HORSTMANN 1984, in part. pp. 47 ss.

Ora, l'operazione che Hegel fa nel momento in cui detta i fondamenti della scienza del diritto, consiste nel rinvenire lo specifico moderno della libertà, con le caratteristiche di indipendenza del singolo che le sono proprie, proprio a partire da questa definizione di libertà del volere. Per comprendere in che senso l'individuo umano possa dirsi modernamente libero, e possano per questo essergli riconosciuti diritti che ne tutelino l'agire, non bisogna partire dalla sua costituzione fisica e dal rapporto che egli, come autocoscienza naturale, conserva con l'oggettività del mondo sensibile. Ma analizzare il modo specifico in cui può caratterizzarsi relativamente al mondo moderno quel «movimento del concetto» per cui l'universalità del volere 'si perde' nella particolarità che caratterizza l'agire dei singoli, e al tempo stesso 'si recupera' nella sostanzialità del rapporto di riconoscimento che connette più individui tra loro. La caratteristica moderna della libertà del volere è proprio nella capacità 'reale' della sostanza di permanere nella sua universalità, anche se il momento della sua particolarità si configura come una pluralità di singoli, ognuno dei quali agisce in vista dei suoi propri fini.

È questo il senso dello sdoppiamento enunciato costantemente da Hegel quando parla di libertà, tra una 'forma' del volere e il volere inteso come 'contenuto'. Se si vuol trattare della libertà così come essa si dà nell'agire dell'autonomo individuo, bisogna considerare che la volontà dell'individuo umano, colta nella sua indipendenza dalla sostanza che sola la rende libera, può essere definita come la «volontà che *trova dinnanzi a sé* un mondo esterno, e intesa come l'individualità che, nella determinatezza [*Bestimmtheit*], ritorna entro di sé, è il processo di *tradurre* nell'*oggettività* il *fine soggettivo* grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo»[16]. Ma quello che appunto p a r e essere una capacità dell'individuo, che non presuppone nient'altro che un'autocoscienza naturale posta di fronte all'oggettività del mondo sensibile, non è altro che il modo in cui quel contenuto che è la libertà del volere a p p a r e in una forma determinata: «in quanto le determinazioni della volontà [*Willensbestimmungen*] son quelle *proprie* della volontà, la sua particolarizzazione riflessa *entro di sé* in genere, esse sono *contenu-*

[16] *Rph* § 8.

to. Questo contenuto come contenuto della volontà è ad essa secondo la forma indicata» nella citazione precedente, che è appunto quella di «fine [*Zweck*]»[17].

Con la distinzione di un volere libero come 'contenuto' e della 'forma' che essa assume per la coscienza del singolo, Hegel non istituisce affatto un contrasto tra la libertà come 'sostanza' e la libertà intesa come capacità di prescindere dall'oggettività, traducendo in essa un fine che è solo soggettivo. La sua operazione teorica consiste invece nel mostrare che la possibilità di riconoscere all'individuo il diritto di agire secondo suoi fini non è nulla di 'originario', ma è piuttosto conseguenza delle caratteristiche peculiari che assume la libertà intesa come 'sostanza' nel secondo dei 'momenti' in cui si dà il suo movimento, quello della particolarità. Il 'momento' in cui la volontà perde la sua universalità e, dandosi un contenuto singolare, si determina come una volontà particolare, può caratterizzarsi come il 'trasferimento' che un agente compie di un contenuto soggettivo del suo volere in un''oggettività' definibile dal punto di vista della sua coscienza, ossia come il mondo sensibile che gli è di fronte. Ma si fraintende il significato da attribuire al termine «libertà» quando la si limita a questo 'momento' e, identificandola con questa indipendenza dell'individuo umano, non si coglie il «ritornare a sé» dell'universalità del volere.

Una buona parte dell'*Introduzione* si occupa di riconsiderare alla luce di questa convinzione alcune teorie che mettano al centro della loro definizione di libertà del volere la capacità dell'individuo umano di agire secondo fini soggettivi. Lo scopo teorico perseguito da Hegel è mostrare come queste teorie possano avere una forza analitica nella definizione della 'forma' del libero agire individuale, a patto però di intendere come 'contenuto' di questa forma la sostanza che sola definisce la libertà del volere[18]. Il primo esempio che Hegel riporta nei

[17] *Rph* § 9. In maniera analoga si esprimerà *Enz 3* § 469: «la determinazione del volere essente *in sé*, è di recare all'esistenza la libertà nel volere formale, e con ciò lo scopo dell'ultimo è di riempirsi del suo concetto, cioè di far della libertà la sua determinatezza, il suo contenuto e scopo non meno che la sua esistenza».

[18] Cfr. a questo proposito *Enz 3* § 471, che corrisponde a *Rph* § 10: «qui lo spirito pratico – poiché è in sé soggettività semplicemente identica con la

Lineamenti, traendolo dalla trattazione dello 'spirito pratico' dell'*Enciclopedia*, si riferisce ad una volontà dell'individuo umano che si manifesti come *Triebe*, *Begierde*, *Neigungen*, in generale secondo la terminologia che appartiene alla tradizione settecentesca delle teorie della socialità, o a teorie in cui l'immediata adesione alle norme che regolano una situazione di convivenza tra individui indipendenti venga attribuita ad un'astratta 'natura umana'[19]. Proprio perché, nella considerazione dell'attività libera dell'individuo umano, qui si distingue la forma del suo volere dal suo contenuto, queste teorie possono essere accettate come descrizione di questa forma. Pur continuando ad attribuire l'immediata adesione ad una norma alla componente sensibile dell'individuo umano, tali teorie mantengono infatti una loro plausibilità se non attribuiscono l'oggettività di tali norme alla naturalità di chi agisce. Soprattutto, dire che l'individuo agisca moralmente o legalmente per un impulso o un'inclinazione verso ciò che è buono o giusto, non mette in crisi l'idea che ciò che determina l'agire morale o legale sia un''oggettività'. Anche la *Filosofia del diritto* hegeliana potrà quindi utilizzare con molta liberalità modi diversi di designare questa componente soggettiva della libertà del volere, proprio perché non è la volontà formale che decide della razionalità del contenuto[20].

ragione, – ha bene il contenuto della ragione, ma come *immediatamente singolo*».

[19] Cfr. *Rph* § 11. È probabile che la successione di *Triebe*, *Begierde*, *Neigungen*, di cui si tratta in questo paragrafo, abbia una fonte diretta nel sesto capitolo del *Neuer Emil* di Feder, da cui Hegel aveva preso citazioni durante la sua adolescenza. Per questi *excerpta* da Feder, datati 5 maggio 1785, cfr. THAULOW 1974, pp. 41-42: «*Begierde* schreibt man in der Philosophie einem Menschen zu, wenn er etwas im Sinne hat, so er als gut und nöthig sich vorstellet und daher zu erhalten bemüht ist. *Neigung*, wenn einer Wohlgefallen daran hat, und von Zeit zu Zeit Begierden darnach äussert. *Leidenschaft,* wenn die Begierde, die sie erregt, die Empfindungen der Freude oder des Verdrusses, die in ihr gegründet sind, so häufig sind, dass sie das Gemüth beunruhigen, und den Menschen in den Stand des Affects setzen. *Trieb* ist die Richtung der thätigen Kraft etwas Gewisses zu bewirken». Vedi anche THAULOW 1974, pp. 44-45 per le schedature relative ai «gesellschaftliche Triebe» e alla *Sympathie*.

[20] A questo proposito cfr. *Rph* § 150 ann. in cui esplicitamente si afferma che lo stesso contenuto può avere la forma di doveri, virtù, impulsi. Su

Se invece si configura un agire formale dell'individuo che, come nella descrizione di esso secondo impulsi, appetiti o passioni, non riconosce altra oggettività che non sia quella della componente naturale dell'individuo umano, ma al tempo stesso concepisce l'attività libera dell'individuo come un distaccarsi riflessivamente da essa, si verifica una tensione tra la libertà del volere espressa come un 'contenuto' e la volontà formale dell'individuo. La forma che esemplifica l'attività libera del soggetto come un prescindere dalle determinazioni date da natura, e al tempo stesso riconosce in esse ciò che unicamente dà oggettività all'agire, è l''arbitrio' (*Willkür*). Riferendosi a quest'ultimo, Hegel cita una caratterizzazione formale dell'attività dell'individuo umano che non è più identificata con il suo rispondere agli impulsi ch'esso si trova ad avere. Con l'arbitrio, la dipendenza singolare dalla base naturale, è delimitata da un 'distacco' coscienziale da essa che permette all'agire di ognuno non già di sottrarsi a questa dipendenza, ma certo di s c e g l i e r e, quando il suo arbitrio è libero, tra i diversi impulsi che muovono la sua singolarità[21]. Agire secondo la libertà d'arbitrio significa trarre i contenuti del proprio agire dalle determinazioni date da natura, scegliendo fra di esse, e avendo coscienza delle scelte fatte. Pure in questo caso si sta comunque trattando di una forma che non detta i contenuti; cioè l'arbitrio può anche avere come contenuto del suo agire le determinazioni della volontà libera. Ma poiché esso identifica la soggettività dell'agire con la c a p a c i t à di prescindere da ogni contenuto dato, l'arbitrio pretende di definire la libertà del singolo in contrapposizione alla libertà come un 'oggettivo'. L'oggettività della sostanza che nelle teorie prima citate poteva essere mantenuta, nonostante l'individuo umano avesse una 'falsa coscienza' di essa, è adesso messa in crisi dallo stesso individuo agente, perché l'oggettività del suo agire si pensa dipendere dalla capacità riflessiva del soggetto: «poiché questo contenuto necessario *in sé* come fine è in pari tempo determinato come pos-

questo paragrafo si tornerà più avanti, nella parte della nostra trattazione dedicata alla teoria dell'eticità.

[21] *Rph* § 14: «il contenuto medesimo è per tanto per la riflessione dell'*Io* entro di sé soltanto un contenuto che può esser come il mio o anche no, e l'Io ha la *possibilità* di determinarmi a questo o ad un altro, – di *scegliere* tra queste determinazioni, da questo lato per l'Io medesimo esterne».

sibile di fronte a quella riflessione, ne segue che l'arbitrio è l'*accidentalità*, quand'essa è come volontà»[22]. Pur descrivendo formalmente l'agire del libero individuo umano in una maniera che giustamente non identifica più la 'certezza' che la propria attività sia autonoma con l'aderire ad una oggettività naturale, l'arbitrio mette in crisi proprio l'idea che possa esserci un'oggettività alternativa a quella naturale.

Tali critiche alla nozione di arbitrio vanno inquadrate in un decennale confronto con la filosofia trascendentale, e con le eredità più recenti di essa[23]. Certo, l'accusa rivolta a Kant, o Fichte, di aver ridotto la libertà a quella «autoattività formale» che è la libertà d'arbitrio può suscitare più d'una perplessità, poiché in nessun modo la 'libertà di scelta' esaurisce nel loro pensiero il significato di «libertà»[24]. Ma se si considera che qui l'arbitrio è considerato come una 'forma', la critica può ritenersi rivolta proprio all'uso fattone dalla filosofia trascendentale per descrivere l'autocoscienza che il singolo ha della sua libertà. Descrivere questa autocoscienza in base alla capacità

[22] *Rph* § 15.

[23] *Rph* § 15 ann.: «La libertà in tutta la filosofia della riflessione, come in quella kantiana e poi nel compiuto infatuimento friesiano di quella kantiana, è nient'altro che quell'autoattività formale». Kant definisce «la facoltà di desiderare secondo concetti, in quanto il motivo determinante della stessa all'azione si trova in se stessa, non nell'oggetto», come una «facoltà di *voler fare o non fare qualcosa secondo gradimento*». Questa facoltà di voler fare o non fare qualcosa «in quanto è unita alla coscienza della facoltà dell'azione di produzione dell'oggetto si chiama *arbitrio*; ma se non è unita con questo, l'atto dello stesso si chiama un *desiderio*». Per questa e le precedenti citazioni, cfr. *GS*, VI, p. 213. Della *Metafisica dei costumi*, Hegel aveva fatto un commentario andato perduto, cfr. ROSENKRANZ 1844, pp. 86-87. Per una definizione dell'arbitrio come «libertà di scelta» in Fichte cfr. *SW*, IV, p. 159; trad. it., p. 147: «La volontà, infatti, la si chiama arbitrio, quando si considera la caratteristica proprio ora indicata: che essa compie necessariamente una scelta tra più azioni ugualmente possibili». Per la teoria friesiana dell'arbitrio, che arriva a identificare la libertà di ragione con la libertà d'arbitrio si può vedere la *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, cfr. FRIES, *Sämtliche Schriften*, VI, pp. 61-62. La riduzione del volere o della ragion pratica in generale alla facoltà di compiere delle scelte, era già stata operata da Fries nell'opera apparsa a Leipzig nel 1804, *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*, cfr. FRIES, *Sämtliche Schriften*, III, p. 221.

[24] Sulle differenze tra libertà d'arbitrio e libertà come 'autonomia' cfr., almeno, LANDUCCI 1991 e PRAUSS 1983.

coscienziale del singolo di distaccarsi da un'oggettività intesa come «mondo sensibile», significa, come si è detto prima, cogliere la 'particolarità' del volere come qualcosa di esterno all''universalità', continuando ad identificare nell'arbitrio ciò che si oppone in maniera determinata all'universalità del volere. Si vedranno più avanti le implicazioni che ciò ha rispetto alla definizione kantiana di diritto e, trattando della società civile, in che senso per Hegel l'agire arbitrario dei singoli non comporti alcuna opposizione all'imporsi dell'oggettività della sostanza; per ora bisognerà documentare come invece Hegel arrivi a definire quando si dia, per il singolo, effettiva autocoscienza della libertà del suo volere e come sia proprio essa, e non l'arbitrio, a rivelare l'opposizione immanente alla libertà.

2. *L'infinito valore dell'uomo*

La rassegna delle varie forme con cui può intendersi la libertà del volere a livello di singolo individuo umano culmina, nell'*Introduzione* così come già nello 'spirito pratico' dell'*Enciclopedia*, con l'affermazione del modo in cui il singolo pervenga infine alla coscienza della sua libertà[25]. Se quel che appare all'autocoscienza individuale come indipendenza non è in realtà che la forma con cui l'oggettività della libertà si manifesta, il singolo raggiunge coscienza adeguata della sua libertà quando per se stesso giunge alla consapevolezza che la sua libertà non è determinata, neanche oppositivamente, dal mondo sensibile, dal suo lato naturale. In maniera affine a quanto avviene nell'attività guidata dalla libertà d'arbitrio, l'individuo che sia realmente libero ha autocoscienza della propria libertà non affidandosi all'oggettività data dalla sua naturalità immediata; ma a differenza di quanto avviene in azioni libere secondo arbitrio, la 'particolarità' dei fini non è decisa dalla sua capacità di scelta, ma dalla capacità 'reale' che ha l'individuo di cogliere se stesso come un essere universalmente libero. Nell'agire di un individuo che abbia una verace autocoscienza di sé

[25] Ha attribuito a questa sezione le funzioni di un'«etica fondamentale», cioè l'enunciazione generale del dovere dell'uomo di agire razionalmente per essere libero, A. Peperzak, di cui si veda PEPERZAK 1983, e PEPERZAK 1986, pp. 46 ss.

come essere libero «è tolta l'*immediatezza* della naturalità», come nell'arbitrio; ma a differenza che nell'arbitrio non solo la naturalità ma anche «la *particolarità*», che fa di un ente un individuo accanto ad altri «viene prodotta dalla riflessione»[26]. In altri termini, quando l'individuo umano arriva a concepire la sua stessa particolarità secondo riflessione, quando cioè arriva a sapere che egli, indipendentemente dalle proprie determinazioni immediate, siano esse di natura sociale o naturale, è, in quanto uomo, libero, e che nessuno può intaccare l'oggettività di ciò, si 'toglie' quella differenza tra la verace oggettività della libertà e la maniera in cui l'oggettività appare per la coscienza dell'individuo che ancora determinava la finità dello 'spirito pratico'.

La definizione della libertà del volere si arricchisce così di un altro elemento. Essa non è solo l''inconscia' attività della sostanza che per il singolo 'appare' come capacità di proporsi dei fini. L'individuo può arrivare a 'sapere' la sua libertà: «l'autocoscienza, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante* sé nella volontà. Qui è il *punto nel quale diviene chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà»[27]. Per l'individuo singolo 'volere' la propria libertà coincide con il 'pensare' la propria individualità secondo quella universalità che non è il risultato dell'indipendenza da ogni oggettività data, ma piuttosto della connessione della propria libertà con la sostanzialità che fa della libertà un oggettivo[28]. Ciò non significa però che, a questo livello dello sviluppo dei *Lineamenti*, l'individuo sia giunto a comprendere questa connessione, né che la 'realtà' (*Wirklichkeit*) della libertà come un oggettivo dipenda dal sapere dell'individuo. Anche quando Hegel parla della libertà dell'individuo umano, e della emancipazione da un'oggettività non-razionale che il suo sapere rappresenta, non sta parlando meramente di una prerogati-

[26] *Rph* § 21 ann.

[27] *Rph* § 21 ann.

[28] A proposito dell'insistenza hegeliana sulla necessità di non intendere il volere disgiunto dal pensare, instaura un confronto tra Fichte ed Hegel, assegnando il primato del volere al primo e il primato del pensare al secondo E. Düsing, cfr. DÜSING E. 1991, in part. pp. 126 ss.

va del singolo, ma del 'movimento' specifico della libertà come un 'oggetto'. La capacità dell'autocoscienza individuale di cogliere l'universalità immanente alla sua particolarità, il suo essere in grado di pensarsi secondo la categoria generalissima di 'uomo', è la maniera in cui un'intera epoca cosmico-storica rivela il grado specifico di sviluppo della sua oggettività.

Nella trattazione dei *Lineamenti* tutto questo lo si intuisce soltanto, in un accenno che Hegel fa, dopo il brano sopra citato, alla condizione di schiavitù: «lo schiavo non sa la sua essenza, la sua infinità, la libertà, egli non sa sé come essenza; – ed egli in tal modo non sa sé, cioè, egli non *pensa* sé»[29]. Il senso di questa affermazione trova esplicitazione maggiore a partire dalla terza edizione dell'*Enciclopedia*, dove il raggiungimento della consapevolezza dell'individuo umano di ciò che dà libertà al suo agire, è accompagnato dal confronto con epoche storiche in cui questa libertà non era ancora presente. La convinzione che ogni individuo umano, nella sua particolarità, è un universale, o in altri termini che la sua libertà non dipende dalla sua origine o dal suo rango, è un acquisto teorico relativamente recente che il mondo antico, anche nei risultati più alti della sua produzione filosofica, non ha conosciuto[30]. Quest'idea ha cominciato ad affacciarsi alla coscienza occidentale con il cristianesimo «per il quale l'individuo *come tale* ha un valore *infinito*»[31]. Ma appunto, quando si riferisce questa autocoscienza della libertà al cristianesimo, ossia ad una configurazione storica determinata spazialmente, si vuole richiamare l'attenzione sul fatto che «se il sapere dell'idea, cioè del fatto che gli uomini sanno che la loro essenza, scopo ed oggetto è la libertà, è speculativo, questa *idea* stessa come tale è la *realtà* [*Wirklichkeit*] degli uomini, non perché essi *hanno* questa idea, ma perché *sono* questa idea. Il cristianesimo ha fatto nei suoi aderenti una realtà, per esempio, non essere schiavo; se essi fossero fatti

[29] *Rph* § 21 ann.

[30] Cfr. *Enz 3* § 481 ann. La mancanza dell'idea moderna di libertà individuale in Platone o Aristotele e più in generale nel mondo antico è un *topos* che si trova già negli *Jenaer Systementwürfe*, in *GW*, VIII, p. 263; trad. it., pp. 150-151, e che ritorna, ad esempio, anche nell'introduzione del 1830-31 alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, in *GW*, XVIII, p. 152.

[31] *Enz 3* § 481 ann.

schiavi, se la decisione circa la loro proprietà fosse messa nel capriccio, non nella legge e nei tribunali, essi vedrebbero danneggiata la sostanza del loro esserci»[32].

Il riferimento all'autonomia individuale come carattere differenziale dell'epoca cristiana non ha nulla di originale, né Hegel è il primo degli autori che ne mostri il nesso con la politica modernamente intesa. Si vedrà più avanti, trattando del concetto di Stato, il riconoscimento hegeliano dell'importanza di Rousseau nell'esplicitazione di questo legame. Ma altrettanto legittimamente potrebbe qui ricordarsi che Hegel ha spesso riferito a Kant il merito di aver reso fruibile alla definizione filosofica del moderno significato di «libertà» l'idea dell'infinito valore dell'uomo[33]. La peculiarità dell'operazione teorica qui condotta da Hegel non sta dunque nell'identificazione di questo valore, cioè del rispetto che è dovuto ad ogni uomo solo perché tale; ma piuttosto nella connessione instaurata tra l'autonomia dell'individuo umano e la libertà come un oggettivo. L'autonomia raggiunta da un individuo che, indipendentemente da ciò che lo rende particolare, rivendica la sua appartenenza al genere umano, e in base ad essa sa di non essere sottoponibile ad alcun potere dispotico, non è una prerogativa la cui realtà dipenda dall'individuo che secondo quella libertà agisce, ma è il risultato di un'epoca storica e del processo politico e istituzionale che vi ha portato.

Nell'agire dell'individuo che richiede di essere trattato come un universale, e afferma questa sua universalità come qualcosa di necessario, non va visto un atto la cui 'finalità ultima' risieda nella sua umanità, ma è piuttosto la libertà intesa come un oggettivo che diviene un 'fine ultimo' non solo «in sé» ma anche «per sé». La consapevolezza dell'individuo di essere, perché uomo, libero, rivela la raggiunta 'autofinalità' non del-

32 *Enz 3* § 482.

33 Il riconoscimento della grandezza del concetto kantiano di libertà ricorre più volte negli scritti hegeliani. Si veda, per esempio, il modo in cui viene presentato nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui viene inoltre detto che Kant ha accolto la determinazione di Rousseau che «la volontà è libera in sé e per sé», in *W*, XX, p. 365; trad. it., III, 2, p. 319. Per l'importanza del concetto kantiano di libertà all'interno dell'idealismo, cfr. HENRICH 1963, in part. pp. 385-386.

l'individuo, ma di quella libertà che è la 'sostanza' propria dell'epoca moderna.

In termini speculativi Hegel segna così il passaggio da quello che prima si era definito concetto della libertà, alla libertà come 'idea' (*Idee*)[34]. L'oggettività della libertà non si afferma mantenendo negli individui che sono parte di essa la coscienza della libertà come un oggettivo naturale: la sua 'soggetto-oggettività' è completamente affrancata dall'attività dell'uomo inteso come un individuo colto nella sua astratta singolarità. Ma quando anche per l'autocoscienza dell'individuo umano colto nella sua attività, l'oggettività non è più quella del proprio rapporto coscienziale al mondo sensibile, è lo 'spirito' (*Geist*) che unisce vari individui in un rapporto sostanziale a raggiungere la sua libertà[35].

Se dunque la definizione della libertà come una sostanza è applicabile a qualsiasi epoca cosmico-storica, e al mondo dei popoli cosmico-storici in essa dominanti, il concetto della libertà moderna si fa spirito, e raggiunge così la sua realtà, proprio nel fatto che l'oggettività della sostanza *è* come tale in ciò che appare più refrattario ad essa, nella soggettività particolare di un individuo umano. La libertà di un individuo umano che al di fuori di qualsiasi comunità o legame tradizionale è realmente in grado di rivendicare la sua autonomia, e il suo non essere sottoponibile ad alcun potere dispotico, non è una prerogativa propria del singolo come tale, ma il modo in cui tutta intera un'epoca storica arriva a mostrare che l'idea della sua libertà ha raggiunto una 'realtà attuale'.

[34] *Rph* § 21: «la verità di questa universalità formale, per sé indeterminata e trovantesi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è *l'universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà.* Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa intesa come la forma infinita, essa è non soltanto a volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea». Per questo passaggio nella *Scienza della logica* si veda *W*, VI, p. 461; trad. it., II, pp. 855-956 e *Enz 3* § 213. Sul significato di «idea» nel complesso del sistema hegeliano cfr. VERRA 1992, pp. 163-185.

[35] È questo poi che determina il concetto dello 'spirito assoluto', come afferma esplicitamente uno dei primi paragarafi dello 'spirito oggettivo' nella prima edizione dell'*Enciclopedia,* cfr. *Enz 1* § 401. Per un'interpretazione del nesso che lega la libertà dell'individuo umano con la teoria dello spirito, che mette in evidenza la specifità hegeliana rispetto alle principali correnti culturali in cui si sviluppa il suo pensiero, cfr. TAYLOR 1979, in part. pp. 47 ss.

Il fatto che la libertà sia detta da Hegel essere un''idea' dunque, da un lato serve ad affermare che essa non conosce le opposizioni della coscienza e che la sua oggettività non va cercata in un mondo sensibile 'esterno' allo spirito. Ma al tempo stesso, tale definizione implica che questa autofinalità non configura una realizzazione futura, ma va considerata come qualcosa che ha raggiunto, nel presente, realtà attuale. L'unione dell'universalità del volere con l'individualità umana non va intesa come una conciliazione posta in un «al-di-là» cui si attribuisce tanto più onore quanto più l'intelletto lo «spinge via da sé nella vastità e lo allontana da sé come un che d'estraneo. Nella volontà libera il veracemente infinito ha realtà e presenzialità, – la volontà stessa è questa idea entro di sé presenziale»[36]. La volontà libera in quanto è la razionalità della sostanza che si è individualizzata non deve rimandare questo risultato all'infinito. Diversamente dalla definizione platonica, l''idea' non è solo una possibilità, un 'in sé' che permanga privo di ogni attività (*Tätigkeit*)[37], ma, come Hegel apprende dalla metafisica aristotelica, il carattere essenziale che fa della volontà libera un'idea, è il fatto che essa vada pensata come compiutamente in atto:

«la volontà essente in sé e per sé è *veracemente infinita*, poiché il suo oggetto è se stessa, quindi il medesimo per essa non è un che di *altro* né *termine*, bensì essa in ciò piuttosto è soltanto ritornata entro di sé. Essa è inoltre non mera possibilità, disposizione, *facoltà* (*potentia*); bensì il *realmente-infinito* (*infinitum actu*), poiché l'esserci del concetto, ovvero la sua esteriorità oggettiva, è l'interiorità stessa»[38].

[36] *Rph* § 22 ann.

[37] Sul confronto dell'idea platonica con quella aristotelica cfr. *W*, XIX, pp. 152-153; trad. it., II, pp. 298-299.

[38] Per la caratterizzazione dell'idea aristotelica come unità di potenza e atto nelle *Lezioni sulla storia della Filosofia*, cfr. *W*, XIX, pp. 154; trad. it., II, p. 297. Sul rapporto della filosofia hegeliana con la metafisica aristotelica si veda, almeno, KERN 1971; DÜSING K. 1984², pp. 305 ss.; DÜSING K. 1983, pp. 84 ss. In entrambi questi saggi, evidenziando i debiti aristotelici di Hegel, Düsing annota giustamente che fanno da sfondo all'interpretazione hegeliana del *Nous* aristotelico come coincidenza di possibilità e realtà, posizioni cronologicamente più vicine di pensiero, come la nozione di «intelletto intuitivo» kantiano, oltre che la nota all'estratto da *Della Causa, Principio e uno* di Bruno nelle lettere *Sulla dottrina di Spinoza* di F.H. Jacobi; cfr. JACOBI, *Werke*, IV, 2, pp. 5 ss.

Si vedranno più avanti le implicazioni che ciò ha rispetto alla tematica del 'dover essere' e alle critiche che in ambito morale Hegel rivolge alla filosofia trascendentale. Per ora interessa mettere in evidenza che la *Filosofia del diritto*, pur trattando della libertà moderna e dei diritti che per il singolo da essa scaturiscono, segue nel suo sviluppo questa 'idea' della libertà, e non meramente l'agire del singolo. L'autofinalità di una situazione sostanziale, in cui il volere libero è come oggettività, viene mostrata nella sua attività, che all'inizio pare trarre i suoi contenuti da quel che il singolo si propone come fine, ma che tende a superare questa 'apparenza' e a porre da se stessa la sua oggettività:

> «la determinazione assoluta o, se si vuole, l'impulso assoluto dello spirito libero (§ 21), è che ad esso sia oggetto [*Gegenstand*] la sua libertà – oggettivamente tanto nel senso ch'essa sia come il sistema razionale di se stessa, quanto nel senso che ciò sia realtà immediata –, per esser per sé, come idea, ciò che la volontà è in sé; – il concetto astratto dell'idea della volontà è in genere *la volontà libera, la quale vuole la volontà libera*»[39].

Quello che per l'individuo singolo resta un 'sapere', l'adeguamento della coscienza della propria libertà all'oggettivo in cui essa è reale, diviene nel compimento dell''idea' della libertà a sua volta un volere. Ma, come si vedrà più avanti, per cogliere questo «volere la volontà libera», cioè per cogliere l'atto con cui l'oggettivo della libertà viene istituito, bisogna superare la convinzione che la libertà dei moderni possa spiegarsi riferendosi all'individuo come singolo e al suo agire. La filosofia del diritto hegeliana parte dal presupposto che se si vuol dar ragione dell'infinito valore dell'uomo, raggiunto in epoca moderna, bisogna analizzarne l'eticità specifica e il ruolo che rispetto ad essa acquistano le istituzioni politiche.

3. *La struttura della «Filosofia del diritto»*

A partire dalla constatazione che, anche quando tematizza l'attività di un singolo individuo umano, la *Filosofia del diritto* intende descrivere lo sviluppo della volontà libera intesa come 'idea', si può affrontare una delle questioni classiche che si

[39] *Rph* § 27.

propone all'interprete della struttura complessiva dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La «libertà *in sé* e *per sé*», la «volontà libera che vuole la volontà libera» si presenta, nella prima sezione dei *Lineamenti*, dedicata al diritto astratto, come la «volontà *entro di sé singola* di un *soggetto*»[40]. Una filosofia del diritto che, come si è visto, presuppone una teoria della libertà fondata sulla sostanzialità del rapporto di reciproco riconoscimento tra individui diversi, sembra smentire questo risultato prendendo le mosse dalla persona, dall'individuo umano considerato come un essere 'universale' nella sua singolarità[41]. Ma se si tiene presente che la scienza filosofica del diritto parte dalla raggiunta libertà dello spirito, per cui è esso a mostrarsi attivo anche in quella 'finità' che è l'individuo umano, quest'apparente incongruenza è piuttosto il coerente approdo teorico di quel che l'*Introduzione* riassume. L''autoriferirsi' della sostanza, e la libera attività dell'individuo umano non sono due realtà distinte, da porre in opposizione. A questo livello dello svolgimento della filosofia dello spirito l'agire dell'individuo umano va inteso come il palesarsi dell'attività della sostanza. Non c'è alcuno scarto tra i suoi fini di agente individuale e la finalità «in sé e per sé» della libertà, perché proprio questa è la peculiarità del 'concetto' di essa: il mantenersi dell'universalità della sostanza nella particolarità del 'per sé' che secondo essa è attivo.

Per questo, la libertà della 'persona' di cui tratta la prima parte dei *Lineamenti* non consiste nell'attività immediata che spinge la singolarità dell'individuo, né tale attività è in alcun modo definita come qualcosa di 'originario'. L'immediatezza, che fa del soggetto qui considerato un singolo pure mosso da bisogni, impulsi, appetiti, è piuttosto il tramite per cui la mediazione che è la «volontà libera in sé e per sé» trova manifestazione[42]. Dal lato del soggetto, questa raggiunta capacità dell'oggettività di mantenersi come tale nei fini particolari di un agente, coin-

[40] *Rph* § 34.

[41] Per una formulazione di questo problema e delle difficoltà che l'inizio della *Rechtsphilosophie* presenta riguardo all'interpretazione generale dell'opera, cfr. Siep 1982 (a), in part. pp. 258-259.

[42] *Rph* § 34.

cide con la sua capacità di cogliere se stesso secondo universalità, ossia secondo ciò che lo fa, nella sua determinatezza di individuo particolare, una persona:

«nella *personalità* è implicito che io inteso come *Questi* finito e determinato compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desideri, e così pure quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è *infinito*, *universale* e *libero*»[43].

La personalità del singolo, con cui inizia la trattazione propriamente detta della *Filosofia del diritto*, va intesa dunque come la prima manifestazione di quella libertà moderna che ha improntato a sé in maniera irreversibile un'epoca cosmico-storica. Per la prima volta, con la libertà moderna, la sostanzialità che fa dei membri di una famiglia o di un popolo enti che si riconoscono reciprocamente, liberando la loro convivenza, si è data come tale nella particolarità dell'individuo umano. Nell'attività di un uomo capace di rivendicare la c e r t e z z a della propria libertà di persona, quindi il suo non poter essere sottoponibile ad alcun eteronomo potere, come una v e r i t à, permanendo la sua particolarità di individuo determinato, non va scorta l'autonomia del singolo, ma il divenire 'per sé' dell'autofinalità della sostanza[44].

[43] *Rph* § 35.

[44] Questo implica che la persona del diritto astratto non ha più nulla a che vedere con l'autocoscienza naturale e il suo immediato rapportarsi al mondo. Citando la *Fenomenologia* del 1807 e la trattazione della *Fenomenologia* data nell'*Enciclopedia* del 1817, Hegel riafferma ciò in diversi luoghi del *Diritto astratto*, distinguendo l'immediatezza della persona di cui qui si sta parlando da quella dell'autocoscienza di cui tratta la 'fenomenologia': «individui e popoli non hanno ancora personalità, finché essi non sono ancora giunti a questo puro pensare e sapere di sé. Lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico grazie a ciò, che nella medesima determinazione in cui questo è soltanto autocoscienza – coscienza *di sé*, ma soltanto secondo la volontà naturale e le di lei opposizioni ancora esteriori ... – lo spirito ha per oggetto e fine sé come Io astratto e libero e così è *persona*». Per l'esplicita affermazione che il 'diritto astratto' presuppone il momento del riconoscimento cfr. anche *Rph* § 57 ann. e § 71 ann. La trattazione della *Filosofia del diritto* comincia così con un individuo che è consapevole che la sua libertà ha un'oggettività più alta di quella del mondo sensibile che appare alla coscienza, ma ancora non identifica questa oggettività con la sostanza etica.

Affermare ciò sembrerebbe mettere in ombra l'inadeguatezza delle prime due sfere della *Filosofia del diritto*, 'diritto astratto' e 'moralità', rispetto al compimento dell'"idea' che si ha solo nella terza parte dei *Lineamenti*, dedicata all'eticità. Constatare che già per la persona del diritto astratto l'oggettività della sua libertà non è data dalla sua costituzione naturale, sembra fare di questo individuo un 'assoluto', rendendo superfluo il seguito della trattazione. Anche in questo caso, per risolvere questa apparente incongruenza, aiuta riferirsi alla 'volontà formale' e alle sue caratteristiche prima documentate[45]. L'inadeguatezza delle prime due parti dei *Lineamenti* rispetto al compimento dell'"idea' della libertà, non consiste nel fatto che l'individuo umano attivo in esse sia ancora colto come sottoposto alle determinatezze della sua componente naturale. Esse sono tuttavia finite, cioè in esse l'idea che è la volontà libera non si è data una realità (*Realität*) ad essa adeguata, perché quest'ultima è concepita in relazione all'individuo colto come un singolo, la cui volontà conserva una componente formale, in quanto concepisce la sua attività come il trasferimento di un fine solo soggettivo in una oggettività ad esso esterna. In altri termini: l'individuo attivo secondo la sua personalità riconosce che l'oggettività della natura non impedisce la p r o p r i a libertà, e da questo punto di vista è superata la finità dello 'spirito pratico'. Tuttavia, sebbene il contenuto del suo volere possa corrispondere alla verità della libertà, esso è ancora posto come un contenuto che è 'tradotto' in un'oggettività intesa come un «mondo esteriore» in quanto la soggettività dell'individuo lo ha reso s u o fine[46].

In ciò va colta l'inadeguatezza della manifestazione della libertà quando se ne rapporta la realtà all'individualità umana. Nel-

[45] Cfr. *Rph* § 8.

[46] Per la descrizione dell'"esteriorità' del mondo così come appare alla coscienza di un individuo pure già costituitosi come persona, che quindi intende l'oggettività di questo mondo esteriore come ciò che è privo di una libertà a cui egli deve conformarlo, cfr. *Rph* § 34: «secondo il momento della particolarità della volontà essa ha un contenuto ulteriore di fini determinati e come *singolarità escludente* ha insieme di fronte a sé questo contenuto come un mondo esterno, trovato di fronte immediatamente»; e *Rph* § 43: «la persona intesa come il concetto immediato quindi anche come essenzialmente singola ha un'esistenza *naturale*, per un lato in lei stessa, per un altro come un'esistenza tale, a cui lei si riferisce come a un mondo esterno».

l'attività di quest'ultima la libertà è intesa come un contenuto bensì oggettivo, ma che appare conquistare la sua oggettività perché l'individuo umano, nella sua singolarità, lo ha fatto suo fine, e non perché la libertà come tale è già un'oggettività che preesiste all'individuo come compiuto rapporto di riconoscimento, e che ha in se stessa il suo fine. L'individuo umano agisce liberamente in quanto è parte di quell'oggettività che è la 'sostanza' come 'spirito'. Ma proprio la capacità di questa libertà oggettiva di individuarsi fino all'attività di ogni singolo, determina l'apparenza di una libertà che sembra farsi reale perché «portata alla realtà» dalla soggettività finita dell'individuo colto al di fuori di qualsiasi rapporto di riconoscimento. L'oggettività che permane tale nell'autonomo agire di un soggetto, diviene così, contraddittoriamente, una nuova astrattezza, perché il soggetto intende questa oggettività come dipendente dalla sua autonomia.

Tutta la *Filosofia del diritto* si muove sul crinale di questa contraddizione[47]. La massima 'necessità' di una sostanza che non conosce in sé l'opposizione dell'agire individuale perché coincide con esso, può essere al tempo stesso la sua massima 'accidentalità' quando è intesa nel senso che sia l'individuo come singolo a tradurre nella realtà questo fine. Lo «sviluppo essenziale del contenuto sostanziale dell'idea»[48], cioè di quella «volontà *in sé* e *per sé*» enunciata nel § 21, consisterà allora nell'«attività della volontà, di togliere la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*»[49]. Questo risultato sarà raggiunto quando l''idea' della volontà arriverà a mostrare come in se stesso superato quel «modo formale della coscienza (§ 8), in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata»[50].

[47] Per il significato specifico della nozione di 'contraddizione' in Hegel, che ne mette chiaramente in luce le differenze dalla nozione kantiana di 'opposizione reale' e dall'uso che di quest'ultima fa Fichte, cfr. LANDUCCI 1978, in part. pp. 65 ss.

[48] *Rph* § 28.

[49] *Rph* § 28.

[50] *Rph* § 28.

Lo svolgimento della trattazione dei *Lineamenti* è scandito dal raggiungimento di questo risultato, e da questo punto di vista è utile sottolineare che la struttura generale dell'opera è attraversata da un movimento progressivo. Ma proprio perché è l'"idea' della volontà a muovere tale sviluppo, esso non va visto come il progressivo apprendere, da parte di un individuo il cui volere sia all'inizio ancora determinato dai propri impulsi o bisogni, in generale dai suoi fini singolari, che la sua vera libertà non consiste nel seguire la propria libertà d'arbitrio ma nell'obbedire a delle norme[51]. Piuttosto, un individuo che è già c e r t o che la sua libertà abbia un'oggettività più alta di quella della natura, che è quindi arrivato a p e n s a r e la sua personalità, diviene progressivamente consapevole che questa sua liberazione ha in un 'mondo', e non nella sua singolarità, il suo luogo d'origine[52].

Si vedrà più avanti, analizzando il passaggio dalla *Moralità* all'*Eticità*, cosa vada inteso con la nozione di mondo e in che senso con essa venga ripresa quella situazione di reciproco riconoscimento già raggiunta alla fine della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*. Qui interessa piuttosto sottolineare come la struttura dei *Lineamenti* sia costruita tutta sullo scarto di consapevolezza che si instaura tra chi osserva, esternamente, il movimento dell'"idea' e l'individuo in cui la libertà si dà immediatamente, libero in quanto persona. Il lettore dei *Lineamenti* sa

[51] Una delle più influenti letture della struttura generale dei *Lineamenti* è stata data, in diversi interventi, da K.H. Ilting; se ne veda la versione contenuta in Ilting 1982. Secondo tale lettura lo svolgimento complessivo della *Rechtphilosophie* non può spiegarsi sovrapponendo la sua trattazione a quella dello spirito oggettivo già contenuta nell'*Enciclopedia* del 1817, ma andrebbe letta come una «fenomenologia della libertà», ossia come la progressiva conquista da parte di un individuo singolo della consapevolezza che la sua libertà consiste nell'obbedire alle leggi dello Stato. Tale caratterizzazione generale, se ha l'indubbio pregio di cogliere lo sviluppo dei *Lineamenti* come una progressione, ha il duplice difetto di intendere la persona del 'diritto astratto' come ancora legata ad una coscienza pre-fenomenologica dell'oggettività, e, conseguentemente, di interpretare il passaggio dalla società civile allo Stato come la mera imposizione di un potere 'esterno' sulle libertà d'arbitrio degli individui singoli.

[52] Come affermano a questo proposito le lezioni del 1818-19: «die Realisierung des Willens ist die Verwiklichung der Freiheit, daß diese als eine Welt gegenständlich wird», cfr. *Rph 19*, p. 64.

già, in base all'*Introduzione*, che l'attività della persona è autonoma in quanto il suo agire coincide con le determinazioni di quel «fine in sé e per sé» che è la libertà come idea. Per l'individuo di cui l'opera tratta, è invece la propria attività a porre le determinazioni dell'idea, poiché nella sua propria attività egli vede ciò che dà oggettività alla libertà.

Ciò non vuol dire che al *Diritto astratto* e alla *Moralità*, le prime due parti con cui si struttura tutta la trattazione della *Filosofia del diritto*, non presieda l'idea della libertà. Al contrario, la maniera scelta da Hegel per mostrare nel suo sviluppo l'attività dell'idea, consiste nel dimostrare come, pur non avendo ancora una realità a sé adeguata, la libertà si dia compiutamente nell'attività dell'individuo umano, trovando, tramite essa, vari 'esserci' (*Dasein*) della sua realizzazione[53]. Sebbene in maniera non compiuta, l'idea si manifesta nell'attività di quest'individuo, il quale, pur non essendo consapevole dell'effettiva oggettività della libertà, è attivo secondo diritto solo in quanto la sua attività non è che il tramite per cui l'idea si finitizza mantenendosi infinita. La definizione hegeliana di ciò che sia il «diritto» può così essere: «questo che un esserci in genere è esserci della *volontà libera*, è il diritto. – Esso è quindi in genere la libertà, come idea»[54].

Affermando che il diritto va pensato in relazione alla volontà libera, ma che quest'ultima va intesa come un''idea', secondo le caratteristiche fin qui viste, la definizione hegeliana di 'diritto' si presenta in contrasto con quella definizione d'ascendenza kantiana nella quale il momento principale è «la *limitazione* della mia libertà o *arbitrio*, in modo ch'esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno secondo una legge universale»[55]. Se

[53] «Esserci» è termine specifico della *Scienza della logica* che definisce l'essere in quanto determinato; cfr. *GW*, XI, pp. 59 ss.

[54] *Rph* § 29.

[55] Cfr. *Rph* § 30 ann. La definizione kantiana è riportata in maniera non letterale. Hegel cita come riferimento l'*Einleitung* alla *Rechtslehre* della *Metafisica dei costumi*, dove però il diritto viene definito: «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi [*zusammen vereinigt werden kann*] con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà» (cfr. *GS*, VI, p. 230). Per una definizione del diritto in cui ricorra l'aspetto della limitazione, si può fare riferimento allo scritto *Über*

in quest'ultima, come si è detto a proposito della nozione di libertà del volere, l'universalità del diritto era costruita sulla base dell'opposizione con l'arbitrio individuale, la scienza hegeliana del diritto parte dalla consapevolezza che nell'esserci costituito dall'attività dell'individuo umano, e dal suo finito rapportarsi al mondo, l'idea della libertà ha la capacità effettiva di essere reale senza che l'attività dell'individuo, intesa come arbitrio, opponga alcuna 'resistenza' alla realizzazione del concetto.

In ragione di ciò, nel *Diritto astratto* e nella *Moralità*, Hegel potrà trattare tutta una serie di diritti che pertengono alla «capacità giuridica» della persona o alla soggettività morale, senza che la realtà di questi diritti sia riportata all'individuo singolo e alla sua finalità. Hegel non ignora che si danno diverse modalità con cui l'individuo umano, considerato come un singolo, può agire secondo determinazioni universali del volere; da questo punto di vista, con la partizione di 'diritto astratto' e 'moralità' egli costruisce in una maniera analoga a quella che ha conosciuto nella separazione kantiana di legalità e moralità il rapporto tra l'universalità della libertà e la singolarità dell'individuo umano[56]. Ma a differenza di Kant, o di Fichte, per Hegel la libertà ha un''attualità' che fa di 'diritto astratto' e 'moralità' due 'forme' di un contenuto che solo nell'etico tro-

den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, dove vien detto: «diritto è la limitazione [*Einschränkung*] della libertà di ciascuno alla condizione ch'essa si accordi con la libertà d'ogni altro nella misura in cui ciò è possibile secondo una legge universale», cfr. *GS*, VIII, pp. 289-290; per una formulazione simile cfr. anche *GS*, VIII, p. 292.

[56] Per la separazione di legalità e moralità in Kant si può vedere la formulazione data nella *Metafisica dei costumi*, in *GS*, VI, pp. 218-219; trad. it., p. 21: «il solo accordo o disaccordo di un'azione con la legge, senza alcun riguardo all'impulso dell'azione si chiama la legalità (conformità alla legge); quella invece nella quale l'idea del dovere derivata dalla legge è nello stesso tempo l'impulso dell'azione, si chiama la *moralità* (eticità) della stessa». Sulla separazione di legalità e moralità in Kant, e sulla sua differenza dalla distinzione di morale e diritto, cfr. KAULBACH 1970 e KAULBACH 1976. Alcuni dei luoghi in cui più esplicitamente Hegel si riferisce a questa teoria è contenuta nello *Scritto sul diritto naturale*; cfr. *GW*, IV, p. 442 e p. 470. Per una lettura di questi passi della *Naturrechtsschrift* cfr. CLAESGES 1976. Per la separazione della sfera del diritto dalla moralità in riferimento alla filosofia fichtiana, si può vedere anche *Glauben und Wissen*, in *GW*, IV, pp. 408-410.

verà la sua esistenza adeguata. Hegel può dare una propria teoria della 'legalità' e una propria teoria della 'moralità', intese come teorie che hanno al centro del loro interesse l'individuo umano e il suo agire di singolo, a partire da un'idea della libertà la cui 'realtà' non ha nulla a che vedere, neanche oppositivamente, con questa singolarità dell'individuo[57].

Aver strutturato la trattazione dei *Lineamenti* con due prime parti in cui si mantiene la singolarità dell'individuo umano e il suo rapporto finito con il mondo, consente così di trattare tutta una serie di diritti che solitamente attengono alle prerogative di 'libertà individuali': «la moralità, l'eticità, l'interesse dello Stato sono ciascuno un diritto peculiare, poiché ciascuna di queste figure è determinazione ed esserci della *libertà*»[58]. Ma al tempo stesso, proprio il fatto che l'idea della libertà abbia dentro di sé uno sviluppo, ossia conquisti progressivamente un'esistenza a sé adeguata, permette ad Hegel di instaurare una gerarchia rispetto al modo in cui la libertà trova realizzazione nei diversi diritti considerati:

> «di fronte a un diritto più formale, cioè *più astratto* e perciò più limitato, la sfera e fase dello spirito, nella quale esso ha portato entro di sé alla determinazione e realtà gli ulteriori momenti contenuti nella di lui idea, ha come sfera e fase *più concreta*, entro di sé più ricca e più veracemente universale, appunto perciò anche un più alto diritto»[59].

La fondazione, quindi l'effettiva verità dei diritti affermati nel *Diritto astratto* e nella *Moralità*, va pensata in relazione ad una sfera in cui l'attività dell'individuo smette di essere considerata al di fuori di qualsiasi rapporto di riconoscimento. Solo nell'*Eticità*, in rapporto alle istituzioni che verranno descritte in essa,

[57] È stato detto, a giusta ragione, che la separazione della legalità dalla moralità continua ad essere presente anche nelle opere sistematiche di Hegel; cfr. a questo proposito, la tesi, ormai classica, sostenuta da RITTER 1969, pp. 281-309, in part. pp. 282-284 e, per una ripresa più recente di questa tesi, NUSSER 1981, in part. p. 553. Ma in nessun modo si può parlare di una riproposizione di tale separazione da parte di Hegel, poiché proprio il *Diritto astratto* e la *Moralità* dei *Lineamenti*, in quanto sfere in cui è l'idea della libertà a mostrarsi nei suoi svariati esserci, ne rappresentano la critica più radicale.

[58] *Rph* § 30 ann.

[59] *Rph* § 30.

ci si potrà dare ragione di quello che nell'*Introduzione* viene semplicemente enunciato, ossia il fatto che la libertà sia realmente in grado di individualizzarsi fino a mostrarsi nella personalità singolare di ognuno, senza per questo perdere la sua universalità.

Se dunque nella legalità di matrice kantiana la legge si impone contro l'impulso del singolo, il diritto astratto hegeliano è costruito analogamente in modo che gli impulsi singolari non abbiano alcun ruolo, perché, nell'attività della persona, si dà una coincidenza immediata tra il suo agire e le determinazioni della sostanza:

> «nel diritto formale perciò non ha importanza l'interesse particolare, la mia utilità o il mio benessere – altrettanto poco il particolare fondamento della determinazione della mia volontà, l'intellezione e l'intenzione»[60].

Ma questa coincidenza tra la particolarità della singolarità dell'individuo e la particolarità astratta della personalità non viene ottenuta con l'imporsi coattivo del diritto che limita l'arbitrio, ma proprio grazie alla capacità dell'idea di mantenere la sua universalità nella finitezza dell'attività di un singolo[61]. La 'cosa' (*Sache*) che è la proprietà non ha qui alcuna consistenza oggettiva se non quella assegnatagli dal fatto di essere un esserci della libertà come idea quando la sua attività è pensata presente in un individuo che agisce legalmente[62]. Sebbene il diritto

[60] *Rph* § 37. In riferimento alla proprietà, *Rph* § 49: «nel rapporto a cose esteriori il *razionale* è che io possegga proprietà: ma il lato del particolare comprende i soggettivi fini, bisogni, l'arbitrio, i talenti, circostanze esterne, ecc.; da qui dipende il possesso meramente come tale, ma questo lato particolare in questa sfera della personalità astratta non è posto ancora identico con la libertà. *Che cosa* e *quanto* io possegga, è perciò una accidentalità giuridica».

[61] Cfr. *Rph* § 39: «l'individualità decidente e immediata della persona si rapporta a una natura trovata di fronte, alla quale quindi la personalità della volontà sta dinnanzi come un che di *soggettivo*, ma rispetto a questa personalità, intesa come entro di sé infinita e universale, la limitazione di essere soltanto soggettiva è contraddicente ed è una limitazione *nulla*». Istituisce un utile confronto tra il concetto di «persona» in Kant e in Hegel, mettendone in evidenza le differenze L. Siep, cfr. SIEP 1984, in part. p. 79.

[62] Che l'esserci nel diritto astratto sia un'«immediata cosa esteriore» viene affermato in *Rph* § 33. Per un'interpretazione generale del *Diritto astratto*

astratto riproduca il rapporto legale dell'individuo con un contenuto oggettivo del volere, proprio la natura di questo contenuto, il fatto che in questa filosofia del diritto la libertà sia intesa come 'realtà attuale', impedisce di ritenere che Hegel qui compia un ritorno a categorie del 'diritto naturale', neanche nella versione razionale di Kant e Fichte[63]. Al contrario, lo scopo della trattazione del diritto astratto, è quello di mostrare come tutta una serie di configurazioni che nella tradizione del diritto naturale appaiono originarie, lo sono solo perché è l'idea della libertà r e a l m e n t e capace di mostrarsi nell'immediatezza dell'attività del singolo. Ma così facendo, lungi dal confermarne la cogenza, si svuotano le categorie del diritto naturale di qualsiasi carattere fondativo[64]. Così pure, nella *Moralità*, possono ritrovarsi tutta una serie di caratteristiche che attengono alla descrizione formale del soggetto propria della tradizione trascendentale. Ma la trattazione di quell'esserci che è il soggetto morale rientra in una filosofia del diritto, solo in quanto messa in relazione con quell'oggetto che è la libertà come sostanza.

In quel che segue, prendendo in considerazione proprio la *Moralità*, ci si concentrerà soprattutto sul modo in cui viene da Hegel dimostrato il superamento della convinzione dell'individuo di esser colui che dà realtà all'idea trasferendola in un mondo ancor privo di essa, e di come l'idea, superata la formalità di questo agire, arrivi a mostrarsi come mondo sussistente. Si tratterà insomma di comprendere come Hegel giustifichi la

che imposta in maniera corretta il rapporto tra la compiuta idea della libertà e individuo umano inteso come 'esserci' di essa cfr. BARTUSCHAT 1987, in part. pp. 30 ss.

[63] Sulla tesi secondo la quale nell'inizio dei *Lineamenti* andrebbe vista una ripresa della prospettiva giusnaturalistica ha particolarmente insistito M. Riedel, cfr. ad esempio RIEDEL 1982, in part. pp. 79 ss. La prospettiva interpretativa per cui, pur criticando il diritto naturale, la 'persona' del diritto astratto rappresenta un rafforzamento del diritto razionale di Kant e Fichte, consistendo l'operazione di Hegel nell'allargare anche all'ambito del diritto la loro definizione morale della libertà, era già in ROSENZWEIG 1920, II, p. 107.

[64] Per una lettura della struttura generale dei *Lineamenti* che mette in evidenza come la partizione di diritto astratto e moralità distingua l'approccio hegeliano al diritto da quello del diritto naturale e del positivismo giuridico, cfr. DOVE 1979, in part. pp. 102 ss.

preminenza, nella gerarchia dei diritti, del diritto della sostanza etica sul moderno diritto dell'individuo umano a rivendicare la propria, soggettiva, libertà.

Capitolo secondo

Il diritto del soggetto

1. *Il punto di vista morale*

La seconda parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto* deve al suo stesso titolo l'errata prospettiva con cui spesso si guarda ai suoi argomenti. Designando tale parte con il termine *Moralità*, Hegel intende distinguere con nettezza ciò che in essa viene esposto dalla teoria dell'eticità con cui culmina la trattazione dei *Lineamenti*. Questo utilizzo oppositivo dei termini «moralità» ed «eticità», che consapevolmente trascura il loro carattere sinonimico, serve a marcare la differenza da Kant, il quale può utilizzarli indifferentemente perché i suoi princìpi pratici restano fermi al punto di vista espresso dalla moralità e non riconoscono lo spazio ulteriore dell'eticità[1]. Semplice trarre da ciò la conclusione che lo scopo principale di questa seconda parte sia quello di esporre momenti essenziali della teoria morale kantiana o, più in generale, dell''approccio trascendentale' al pratico, al solo scopo di mostrarne il superamento in una compiuta teoria dell'etico.

La *Moralità* contiene invece uno spettro amplissimo di questioni, che vanno dall'analisi di fattispecie di interesse anche giuridico, come il proponimento o la responsabilità, fino alla trattazione, in stile moralistico, di atteggiamenti culturali come quello dell'ironia e dell'ipocrisia, che non permette la si riduca ad una rassegna delle filosofie morali di Kant o di Fichte. Ma più in generale, sebbene questa sia probabilmente la parte in

[1] Hegel distingue il significato di «moralità» ed «eticità» in *Rph* § 33 ann.: «l'uso linguistico kantiano si serve a preferenza dell'espressione *moralità*, come invero i princìpi pratici di questa filosofia si limitano affatto a questo concetto, rendono perfino impossibile il punto di vista dell'*eticità*, anzi addirittura espressamente la distruggono e sdegnano».

cui con più evidenza vengono dichiarate le intenzioni polemiche che muovono i *Lineamenti*, essa non può caratterizzarsi come una zona del sistema dedicata meramente alla confutazione di posizioni altrui.

Si è già visto precedentemente che i *Lineamenti* intendono esporre lo sviluppo dell'idea della libertà, la «volontà libera che vuole la volontà libera»[2], di cui l'*Introduzione* descrive il costituirsi. Tale libertà, colta come la *necessità* di un rapporto sostanziale, presiede anche alla *Moralità*. In essa cioè non si ritorna a considerare la volontà libera come una capacità dell'individuo umano. Come nel *Diritto astratto*, anche nella *Moralità* l'attività di un individuo mantenuto nella sua singolarità è solo quel che determina l''esserci' dell'idea quando non la si consideri secondo un'esistenza compiutamente adeguata.

A differenza che nel *Diritto astratto* tuttavia, nella *Moralità* questo finitizzarsi della volontà libera nell'attività dell'individuo umano non avviene più in maniera legale, come imposizione della «determinatezza dell'idea» sui fini singolari dell'individuo. Nell'esserci che è la cosa di cui la persona è proprietaria infatti, l'oggettività della libertà, pur essendo ciò che fa di un individuo una persona, vige anche contro la particolarità dell'individuo umano inteso come un singolo. La persona, nella sua particolarità, ha diritto alla proprietà, ma in alcun modo questo diritto determina quel che la singolarità dell'individuo, secondo il suo arbitrio, bisogno o impulso possa volere. Nella *Moralità* invece le determinazioni dell'idea d e v o n o coincidere con la singolarità dei fini dell'individuo umano. La coincidenza tra l'attività dell'individuo umano e l'attività della sostanza che è la libertà non si manifesta più grazie alla particolarità astratta della personalità, ma deve coinvolgere la particolarità concreta dell'individuo che agisce secondo fini suoi propri, diversi da quelli di chiunque altro.

Come si arrivi a questa più profonda coincidenza tra l'attività dell'individuo umano e la libertà come 'idea', lo mostra l'attraversamento dell'ultima sezione del *Diritto astratto*, dedicata al delitto[3]. Ciò che complessivamente questa sezione te-

[2] *Rph* § 27.

[3] *Rph* §§ 95-104.

matizza è la rottura di quella coincidenza tra la particolarità della persona e la determinatezza della volontà che permette alla libertà di darsi come tale nell'attività della persona[4]. Nell'azione delittuosa la libertà non coincide più con il 'per sé' del singolo individuo, perché quest'ultimo, compiendo un qualsivoglia delitto, afferma la sua particolarità contro le determinatezze di un rapporto sostanziale tra individui. Rispetto all'andamento complessivo del sistema, il passaggio dal *Diritto astratto* alla *Moralità* serve così a dichiarare la finità di una coincidenza tra l'attività dell'individuo umano e dell'attività dell'idea che sia solo immediata, rendendo necessaria la costituzione di una particolarità del volere che si proponga intenzionalmente, come suo fine, l'universalità della volontà libera. Adesso è lo stesso individuo particolare che adegua i suoi bisogni, interessi, in generale tutto quanto fa parte dei suoi fini singolari, all'oggettività della libertà, facendo espresso contenuto del suo volere ciò che nel diritto astratto definisce soltanto un'obbligazione cui non si aderisce intenzionalmente. Nella moralità la personalità non è più qualcosa di imposto al singolo, ma deve essere un suo fine immanente, che lo rende, in quanto egli è per se stesso una persona, un 'soggetto':

«il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è *infinita* non meramente *in sé*, bensì *per sé*. Questa riflessione della volontà entro di sé e l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'esser in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantisi determina la *persona* a *soggetto*»[5].

In tal modo si costituisce per l'idea un esserci che più della 'cosa' è adeguato alla sua razionalità. La moralità predispone un «più alto terreno» per la libertà perché quest'ultima non ha più bisogno dell'astrattezza della cosa e della particolarità astratta della personalità per essere come tale nell'attività del soggetto. L'esserci della libertà non è più in un oggetto esterno all'individuo attivo ma è lo stesso individuo ad incaricarsi che l'attività dell'idea si manifesti senza residui nella sua propria attività, ed egli, da se stesso, vuole intenzionalmente che ciò

[4] Non si affronta in questo lavoro la teoria hegeliana del delitto nella sua specificità. Per essa si può vedere BAERMANN 1980; NICHOLSON 1982. Per i rapporti con la teoria della pena cfr. PRIMORATZ 1986, in part. pp. 76 ss.

[5] *Rph* § 105.

avvenga. Ciò che è oggettivo, nella moralità, lo è non perché si presenti con l'evidenza di una cosa che sussiste contro ogni opinare particolare, ma perché la stessa oggettività dell'idea coincide con quel che il soggetto riconosce come suo.

È agevole riconoscere in ciò quella caratteristica fondamentale della moralità kantiana per cui l'autolegislazione del soggetto avviene secondo un suo impulso singolare[6]. Ma quello della moralità kantiana non è che uno degli esempi che possono farsi per individuare una caratteristica che appartiene più in generale all'idea moderna di libertà. La libertà così come arriva a darsi nel mondo occidentale, con l'epoca storica dominata dal cristianesimo, propone infatti per prima, come si è detto, l'idea che tutti gli individui come tali, solo perché facenti parte del genere umano, sono liberi. La moralità presenta, di questa nozione moderna di libertà, un aspetto particolare. E cioè il fatto che l'individuo che sappia il suo infinito valore includa in quest'ultimo anche quel che riguarda il suo soddisfacimento singolare:

> «le determinazioni etiche come le religiose non debbono pretendere di essere seguite da lui solo come leggi esteriori e precetti di un'autorità, ma debbono avere adesione, riconoscimento o lo stesso fondamento nel suo cuore, nella sua disposizione d'animo, nella sua coscienza e intelligenza ecc.»[7].

L'individuo, in ragione del valore infinito della persona ch'egli è, può rivendicare il rispetto e la tutela della propria singolarità di fronte a qualsiasi precetto o norma imposta voglia intaccare la sua autonomia. Egli sottostà ad un comando solo se questo si accorda con la sua propria personalità: nessun contenuto del volere che non si accordi con essa viene riconosciuto dall'individuo agente ed esso ha il diritto di rivendicare ciò. La *Moralità* pone a suo tema questo aspetto di una variante moderna della libertà, ossia la possibilità razionalmente fonda-

[6] Cfr. ad esempio uno dei modi in cui Hegel presenta la novità della nozione kantiana di libertà nella *Storia della filosofia*, in *W*, XX, p. 367, trad. it., III, 2, p. 321: «è un grande progresso che sia stato fissato questo principio, che la libertà è il cardine ultimo attorno al quale l'uomo ruota, questa cima estrema, che non si lascia impressionare da nulla, così che l'uomo non fa valere nulla, nessuna autorità, se ciò va contro la sua libertà».

[7] *Enz 3* § 503 ann.

ta del soggetto di affermare, contro qualsiasi violenza, il rispetto del diritto alla soggettività del suo volere:

> «il punto di vista morale è ... nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto la volontà *riconosce* ed *è* qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il *suo*, essa vi è a sé come cosa soggettiva»[8].

In base a quanto affermato nell'*Introduzione* noi sappiamo però che questa capacità reale di rivendicare l'oggettività della propria infinita personalità non è una prerogativa dell'individuo fondata sull'indipendenza della sua attività. Il diritto del soggetto trova la sua realtà solo in quell'oggetto che è la sostanza in cui la libertà si dà attualità. Il «punto di vista morale» ha invece il difetto di determinare anche ciò che oggettivamente sia la libertà in rapporto a questo momento, pure «semplicemente essenziale»[9], della soggettività del volere. La strategia teorica che qui Hegel segue, presuppone il superamento di questa prospettiva. Ossia presuppone la consapevolezza che quando si discorre della libertà e del diritto che essa fonda bisogna fare riferimento al suo fondamento oggettivo. Ma in questa parte, Hegel considera tale diritto della libertà soggettiva così come farebbe il «punto di vista morale», cioè intendendolo come una prerogativa propria del singolo. Non è nella *Moralità* che questo diritto viene fondato, ma piuttosto in questa parte si guarda ad esso secondo una maniera che distacca la libertà del soggetto dalla 'sostanzialità' che sola rende v e r a la libertà.

Questo distacco apparente della libertà del soggetto dall'oggetto che è la libertà, viene operato in questa parte con una consequenzialità che serve a rivelarne la natura contraddittoria. I comportamenti morali qui considerati hanno come caratteristica comune la rivendicazione del proprio diritto alla libertà soggettiva indipendentemente dal fatto che il loro contenuto proprio sia adeguato o meno a quel contenuto che è la libertà come un oggettivo. Ciò significa che in nessun modo sotto il termine «moralità» va ricercata l'analisi solo di comportamenti morali nel senso di comportamenti volti al Bene. Se proprio si

[8] *Rph* § 107.

[9] *Enz 3* § 503 ann.

volesse usare il termine «morale» a proposito di questa parte, esso va volto in lingua francese, come Hegel efficacemente esemplifica nell'*Enciclopedia*: «*'Le moral'* nella lingua francese è contrapposto al *'Physique'* e significa lo spirituale, l'intellettuale in generale»[10]. È questo 'spirituale' che la *Moralità*, come tutti i *Lineamenti*, pone a suo tema, mostrandone però quell'aspetto particolare secondo il quale il libero volere permette al soggetto, inteso come individuo umano agente, di dettare il contenuto del suo volere determinando da se stesso l'oggettività del suo essere libero: «il morale ha qui il significato di una determinatezza del volere, in quanto essa è in generale nell'interiorità del volere, e comprende perciò il proponimento e l'intenzione, così come ciò che è moralmente cattivo»[11]. La soluzione della moralità, il suo superamento nell'etico, è costruito precisamente, come si vedrà, sullo 'sconfinamento' operato da quel che è solo un «punto di vista», quando afferma il diritto alla volontà soggettiva come un assoluto. Non riconoscendo l'oggettivo da cui questo diritto trae legittimità, quindi non riconoscendone la posizione propria in quella gerarchia di diritti che lo sviluppo dell'idea della libertà instaura, il «punto di vista morale» intende questo diritto nel senso che sia il singolo come tale a dettare i contenuti propri di un volere realmente libero. Quando la libertà non arriva ad essere saputa come un mondo, ma è intesa solo come ciò che il singolo può scegliere, la moralità smette di essere solo un «punto di vista», e diviene ciò che come tale nega la realtà della libertà.

2. *Volere formale e formalità dell'azione*

Tematizzando l'esigenza fatta valere dall'individuo libero in senso moderno di trovare appagamento soggettivo nell'oggettività di determinazioni del volere dettate da ragione, Hegel affronta dunque direttamente quella contraddizione su cui si

[10] *Enz 3* § 503 ann.

[11] *Enz 3* § 503, ma vedi anche *Rph* § 108 ann.: «il morale è primariamente determinato non già come ciò che è opposto all'immorale, come il diritto non è in modo immediato ciò che è opposto all'illecito, sibbene è il generale punto di vista tanto del morale quanto dell'immorale, punto di vista che riposa sulla soggettività della volontà» (cfr. *W*, VII, p. 207).

basa, come si è detto in precedenza, tutta la costruzione dei *Lineamenti*. Se la volontà libera come 'idea' è in grado di manifestarsi come tale nell'attività del singolo individuo umano, e se, in base a questo, l'individuo può giustamente rivendicare l'esigenza che l'oggettività delle determinazioni della sostanza non si opponga alle sue intenzioni soggettive, ciò può avere l'apparenza che sia il soggetto stesso a dare realtà alla volontà libera traducendola nel mondo come un suo fine. Secondo i presupposti dell'*Introduzione*, è già dichiarato che la capacità del soggetto moderno di aderire soggettivamente al contenuto oggettivo che lo fa libero, dipende dalle caratteristiche specifiche di quella sostanzialità del rapporto tra uomini che costituisce il concetto stesso della libertà. Nell'analisi dell'attività dell'individuo libero in senso morale invece, poiché è il singolo quel che esaurisce la soggettività, il coincidere dell'attività dell'''idea' con l'agire individuale è sottoposto all'accidentalità di volgersi nel suo contrario[12]. Il soggetto libero, in quanto considerato al di fuori del rapporto di riconoscimento, pur agendo secondo un'intenzione morale, può fare contenuto del suo volere anche altro che non siano le determinazioni della libertà oggettiva.

Questo non vuol dire che venga qui ingaggiato un confronto tra i fini singolari dell'individuo e le norme che regolano una collettività. La volontà soggettiva di cui si parla in questa sezione non va intesa come «immediatamente per sé e distinta dalla volontà essente in sé»[13]. Una volontà che non si ponesse neanche in rapporto con l'oggettività delle determinazioni del volere libero è una volontà «astratta, limitata e formale»[14]; è cioè una volontà che si propone meramente suoi fini singolari che, come tali, non hanno alcun interesse per una filosofia del diritto. Proprio perché invece il soggetto morale si propone di fare suo fine l'oggettività della libertà, «la soggettività è però non soltanto formale, bensì costituisce intesa come l'infinito autodeterminarsi della volontà l'elemento *formale* [*das Formelle*]

[12] Per la trattazione logica della *Zufälligkeit*, cfr. la *Scienza della logica*, in *W*, VI, pp. 202 ss. Sulla riflessione hegeliana riguardo alla contingenza nel complesso del sistema cfr. Henrich 1971.

[13] *Rph* § 108.

[14] *Rph* § 108.

della medesima»[15]. Questo elemento formale non ha nulla a che vedere con il volere formale, ma è piuttosto quel che descrive l'attività del singolo individuo umano quando la si consideri indipendentemente dai contenuti del volere e dalla loro eventuale adeguatezza rispetto alla libertà come un oggettivo.

La moralità si occupa propriamente di analizzare questo *Formelle*. In questa fase dello sviluppo dell'idea della libertà, si considera il soggetto finito e la sua attività come elementi indipendenti dalle determinazioni della sostanza, avvertendo però appunto che questo, rispetto alla volontà libera, non è che un elemento formale, un elemento qui considerato indipendentemente dal suo contenuto proprio. In tal modo, Hegel può tematizzare tutta una serie di questioni che riguardano l''azione' (*Handlung*) dell'individuo umano quando lo si colga nella sua astratta isolatezza di singolo, ossia al di fuori dei rapporti sostanziali che lo legano ad altri individui; mostrando, al tempo stesso, in che senso questo elemento formale dia esserci all'idea solo in maniera finita e in che modo esso stesso possa divenire, come si vedrà più avanti a proposito della coscienza morale, l'opposizione più radicale al coincidere delle intenzioni soggettive con le determinazioni oggettive della libertà.

Le caratteristiche di questo «elemento formale» sono enunciate nella parte iniziale della *Moralità*[16]. La determinatezza della volontà, il fine singolare verso cui la volontà di un individuo che mantenga il rapportarsi formale al mondo è attiva, «è nella volontà determinante se stessa dapprima come posta ad opera di se stessa *in lei*; – la particolarizzazione di lei in lei stessa, un *contenuto* ch'essa si dà»[17]. Proprio perché questo contenuto pretende di avere oggettività, esso non è inteso come qualcosa di meramente «*posto*, di soggettivo». L'individuo, in quanto soggetto morale, si rivolge negativamente alla mera soggettività del contenuto del suo volere, proponendosi di elevar-

[15] *Rph* § 108.

[16] *Rph* §§ 109-112. Per una descrizione dettagliata di questi paragrafi, all'interno di un lavoro che delinea una teoria hegeliana dell'azione, isolando la *Moralità* dal resto dei *Lineamenti*, si veda QUANTE 1983, in part. pp. 66 ss.

[17] *Rph* § 109.

lo all'oggettività. Ma poiché la sua volontà è qui considerata in quanto elemento formale, la 'conquista' dell'oggettività del suo contenuto, consiste per lui nell'«*attività* di trasferir questo contenuto della soggettività nell'oggettività in genere, in un *immediato esserci*»[18].

Nonostante questa oggettività non sia quella della sostanza, ma un'oggettività determinata secondo quel modo formale della coscienza che Hegel ha già considerato nell'*Introduzione*, quel che decide della libertà di tale atto è dunque il permanere della soggettività dell'agente in questa oggettività. Un atto che, in quanto si è dato una realizzazione qualsivoglia, ha la pretesa di avere oggettività, di mostrarsi come valido; e che al tempo stesso mantiene, nella sua validità, la soggettività dell'agente singolo che l'ha tradotto in un mondo inteso come ciò che semplicemente si oppone alla sua singolarità, è quel che si definisce, propriamente, un 'fine':

«la semplice *identità* della volontà con sé in questa contrapposizione è il *contenuto* che permane uguale nell'una e nell'altra, e che è indifferente di fronte a queste differenze della forma, il *fine*»[19].

La formalità di questo agire secondo un fine non consiste dunque nel fatto che l'agente non si proponga, soggettivamente, determinazioni del volere che egli pretenda essere oggettive. Tuttavia, l'oggettività del fine viene ancora ricercata nella traduzione di esso in un «immediato esserci» che definisce l'oggettività com'essa è per la coscienza di un singolo e per le sue azioni. L''idea' ha certo 'esserci', ma tramite l'azione soggettiva di un individuo per il quale l'oggettività dei suoi fini continua ad essere cercata non nel rapporto di sostanzialità con l'altro, ma nella realizzazione del fine in un mondo inteso come ciò che è «posto di fronte» all'autocoscienza del singolo.

Se l'oggettività della sostanza deve misurarsi con questa soggettività del singolo, la coincidenza tra determinazioni oggettive del volere e prerogative soggettive può realizzarsi ma può anche non realizzarsi, senza che questo tolga 'attualità' alla libertà. Le determinazioni della sostanza che è la libertà pos-

[18] *Rph* § 109.

[19] *Rph* § 109.

sono coincidere con le aspettative, desideri, intenzioni dell'individuo singolo, considerato al di fuori di ogni rapporto di riconoscimento, ma possono anche non coincidere, nonostante i suoi intenti siano morali, ossia volti a dare un'oggettività razionale ai propri fini. La coincidenza tra la soggettività dell'agente e l'oggettività delle determinazioni del libero volere, qualora il singolo ritenga che la libertà acquisti realtà solo grazie alle sue azioni, è così destinata a rimanere un'esigenza:

«il contenuto, sebbene includa un che di particolare (sia questo d'altronde preso di dove si voglia), ha come contenuto della volontà nella di lei determinatezza *riflessa entro di sé*, quindi identica con sé e universale, a) la determinatezza in lui stesso di essere adeguata alla volontà essente *in sé* ossia di avere l'*oggettività* del *concetto*, ma b) poiché la volontà siccome essente per sé è in pari tempo ancora formale [*formell*] (§ 108) ciò è soltanto *esigenza*, e il contenuto include parimenti la possibilità di non essere adeguato al concetto»[20].

Queste due caratteristiche della volontà del soggetto morale, e cioè traduzione del fine in un'oggettività intesa come un 'mondo esterno', e realizzazione della coincidenza tra l'agire singolare e l'idea come mera esigenza[21], richiamano analisi già svolte in altri luoghi della produzione hegeliana. Hegel aveva infatti già assegnato queste caratteristiche all''elemento formale' della volontà, trattando di quel concetto di fine che Fichte in particolare aveva posto in evidenza nell'analisi dell'agire morale. Analizzando, in *Glauben und Wissen*, le caratteristiche che quest'ultimo, secondo Fichte, deve avere, Hegel considera che la «volontà pura» deve realizzarsi mediante l'agire di un individuo che mantiene la sua soggettività dando oggettività al proprio fine morale. Il fine appare, nel presente, come la tradu-

20 *Rph* § 111.

21 Queste due caratteristiche vengono sintetizzate anche nell'annotazione al § 108, instaurando un nesso con quel § 8 dell'*Introduzione* in cui viene enunciata la formalità della coscienza: «poiché esso in questo suo primo venir fuori presso la volontà singola non è ancora posto come identico con il concetto della volontà, ne segue che il punto di vista morale è il punto di vista del *rapporto* e del *dover essere* ovvero dell'*esigenza*. – E poiché la differenza della soggettività contiene parimenti la determinazione di fronte all'oggettività come ad esteriore esserci, qui entra in campo anche il punto di vista della coscienza (§ 8) in genere il punto di vista della differenza, *finità* e *apparenza* della volontà».

zione di un'intenzione soggettiva in un mondo inteso come ciò che è contrapposto alla coscienza di ognuno, ma la sua effettiva realizzazione, la perfetta corrispondenza della sua oggettività razionale e della soggettività che lo ha fatto proprio intenzionalmente, va pensata come proiettata nel futuro, secondo quell'«idealismo formale della fede» che accomuna le filosofie pratiche di Kant e Fichte:

«in quanto l'uomo si determina ad agire, sorge in lui il concetto di un risultato futuro che deriverà dal suo agire, e questo è l'aspetto formale [*das Formelle*] del concetto di fine. Ma la volontà è identità pura priva di ogni contenuto, ed è pura solo nella misura in cui essa è una qualcosa di assolutamente formale, vuoto di contenuto»[22].

L'analisi delle caratteristiche dell'elemento formale analizzato nella *Moralità* dei *Lineamenti*, deve dunque molto a questo confronto critico con Fichte e al suo concetto di 'destinazione'[23]. Ma la circostanza che l'elemento formale venga qui considerato in relazione ad un concetto generale di diritto che nell'oggettività dell'idea di volontà libera ha trovato la sua definizione, dimostra la prospettiva diversa con cui Hegel guarda a questo elemento. Se in Fichte la considerazione dell'azione umana secondo fini diventa la dimostrazione che il compimento della libertà deve potersi raggiungere solo all'infinito, perché se si raggiungesse attualmente la volontà pura smetterebbe di essere quel che decide dell'oggettività del volere, Hegel già presuppone che la libertà è un oggettivo la cui attualità non viene proiettata nell'infinito. In altri termini, l'analisi che del *Formelle* vien data nella moralità riprende, della definizione fichtiana dell'agire, oltre all'opposizione coscienziale al mon-

[22] *GW*, IV, p. 402; trad. it., p. 236. Per un riferimento fichtiano che metta in relazione i fini presenti, intesi come traduzione di un'intenzione soggettiva in un mondo 'trovato di fronte', e il fine ultimo dell'agire che è solo nella proiezione futura del 'dover essere', cfr., ad esempio, *SW*, II, p. 287: «Wie im gegenwärtigen Leben zum Ziele desselben sich verhält die vorhanden gefundene Welt, die zweckmäßige Einrichtung dieser Welt für die uns gebotene Arbeit, die schon erreichte Cultur und Güte unter den Menschen, und unsre eignen sinnlichen Kräfte: so werden im künftigen Leben zum Ziele desselben sich verhalten die Folgen unsers guten Willens im gegenwärtigen».

[23] Per il concetto di destinazione in Fichte si rimanda a FONNESU 1993, pp. 113 ss. Sulla specificità della filosofia morale fichtiana cfr. CESA 1992.

do, l'idea che la coincidenza tra fini del soggetto e il concetto della libertà sia solo come esigenza. Ma questo 'dover essere' è pensato rispetto ad un concetto di libertà che ha una realtà attuale. Non è l'oggettività dell'idea a venir sottoposta ad alcun dover essere, ma è piuttosto la soggettività dell'individuo umano mantenuto nella sua singolarità a poter coincidere con l'attualità della libertà solo come esigenza[24].

In relazione ad una teoria dell'agire del soggetto, tutto ciò significa che, come già si può evincere dalla nozione di 'autocoscienza universale' prima citata, agisce propriamente l'individuo che si trova in quel rapporto di riconoscimento che determina la sostanzialità dei rapporti tra gli uomini. La *Moralità* presuppone questa dimostrazione, ma la sua finitezza consiste appunto nella circostanza che il soggetto morale, l'individuo di cui si considera l'attività in questa parte dei *Lineamenti*, 'non sappia ancora' che il suo diritto soggettivo è oggettivo in quanto i suoi fini coincidono realmente con le determinazioni di quella sostanza che è la libertà. Per un punto di vista che abbia colto la 'consistenza oggettiva' della libertà, l'individuo agisce liberamente solo quando le sue azioni sono determinate dal suo essere parte di un rapporto di riconoscimento; per l'individuo morale, e per il punto di vista che presiede a tutta la moralità, il mantenersi di una determinazione oggettiva nella soggettività dell'agire appare determinata dai contenuti dell'azione del soggetto singolo, ossia di un soggetto che si ritiene tale al di fuori di qualsiasi rapporto di riconoscimento.

Proprio questa mantenuta 'singolarità' determina la terza caratteristica che Hegel riconosce all'azione morale. Assieme all'immediato esserci della realizzazione dei suoi fini e alla sua adeguatezza al concetto solo come esigenza, l'agente morale si pone consapevolmente in accordo con le volontà degli altri soggetti. Nella consapevolezza dell'individuo che agisce moral-

[24] Per l'esposizione che Fichte dà al concetto di 'dover essere' nella *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, cfr. *SW*, I, pp. 259 ss. Il riferimento al *Sollen* ricorre ogni volta che Hegel si occupa di Kant o Fichte anche nelle opere sistematiche; per la *Scienza della Logica* ad esempio, si veda *W*, V, pp. 144 ss. Sulle critiche hegeliane al 'dover essere' cfr., almeno, MARQUARD 1964. Si veda anche, con particolare attenzione al confronto con Kant, BITSCH 1977.

mente, il suo atto è oggettivo in quanto i suoi fini singolari si accordano con gli altrui fini singolari:

«poiché io nell'esecuzione dei miei fini *mantengo* la mia soggettività, io tolgo in ciò come in oggettivazione dei medesimi questa soggettività *in pari tempo* come *immediata*, quindi intesa come questa mia singola soggettività. Ma la soggettività esteriore in tal modo identica con me è la *volontà* di altri»[25].

In altri termini si dà propriamente azione morale quando la soggettività dell'agire è posta in accordo con la soggettività altrui e trova in questo la propria attuale validità oggettiva. Gli individui, in quanto soggetti morali, non sono uniti dall'essere parte di una sostanza comune, ma dal fatto che ogni singolarità consapevolmente non danneggia quella di altri.

L'azione morale si distingue dunque dall'attività che può aversi nel diritto astratto, perché mentre quest'ultima avviene in base a concessioni e divieti, il soggetto morale si propone, intenzionalmente, di porre il suo volere in accordo con la volontà altrui: «l'esecuzione del mio fine ha pertanto entro di sé questa identità delle volontà mia e di altri, – essa ha una relazione *positiva* con la volontà di altri»[26]. Ma questa positività del rapporto con gli altri non rappresenta ancora il compimento dell'idea della libertà. Per il soggetto morale l'altro continua ad essere un singolo come egli stesso si considera, e quindi l'unità che con quest'altro egli ricerca è quel che non danneggia le proprie, singolari, finalità. L'azione morale non ha dunque niente a che vedere con l'agire propriamente libero della sostanza, poiché caratteristica principale di quest'ultimo, come si vedrà a proposito dell'eticità, è il 'togliere' ogni singolarità e con essa anche l'accordo che in base alle proprie singolarità diversi individui possano realizzare.

Tuttavia, dire che nell'azione morale si ha già una relazione positiva con le volontà altrui, serve a segnare un'importante differenza dell'azione qui considerata dal modello di agire morale riscontrabile in un autore come Fichte. Sebbene non si dia, nell'azione morale, un'attuale coincidenza tra il concetto della libertà e i fini singolari dell'agente, l'individuo agisce mo-

[25] *Rph* § 112.

[26] *Rph* § 112.

ralmente non quando t e n d e a conciliare la propria soggettività con l'oggettività della legge, sapendo che essa non potrà mai darsi attualmente. Affermando che nell'azione morale l'individuo ricerca nell'approvazione di altri l'oggettività di quel che ha fatto, Hegel contesta che l'individuo possa agire se non ha la certezza che i suoi fini morali non sono solo soggettivi, ma hanno già o r a un'oggettività, per quanto tale oggettività sia intesa ancora come accordo con la singolarità altrui.

3. *Il benessere del soggetto morale*

Si può dunque dire che con l'analisi delle caratteristiche dell'azione morale, Hegel persegua un duplice scopo. Da un lato essa chiaramente dichiara che nelle azioni del singolo non trova compimento lo sviluppo del concetto di libertà, perché essa, come 'idea', ha nelle azioni del singolo solo un 'esserci' finito; dall'altro proprio l'azione del soggetto, di cui Hegel dà una teoria propria, dimostra che l'individuo agisce solo in quanto ha già una nozione, sebbene inadeguata, della coincidenza della propria libertà soggettiva e di ciò che dà ad essa oggettività.

Questa duplicità d'intenti, che muove la descrizione delle caratteristiche dell'elemento formale della libertà, risulta particolarmente evidente nella sezione dedicata all''intenzione e il benessere'[27]. Proprio in quanto, secondo il «punto di vista morale», il diritto della volontà soggettiva trova nella singolarità stessa del soggetto la propria legittimazione, in questo ambito Hegel considera l'oggettività che rispetto al singolo la libertà può raggiungere. Da questa oggettività bisogna non escludere le aspettative che determinano i fini propri di ogni soggetto, e che spingono ognuno ad agire in un determinato modo piuttosto che in un altro. Queste aspettative non decidono della libertà come un 'contenuto', ma sono la componente che propriamente muove quel *Formelle* che è l'agire del singolo.

[27] Per un inquadramento generale di questa sezione che mette in evidenza come l'universalità cui può ambire il soggetto singolo con il suo benessere sia diversa dall'universalità del Bene trattata nella sezione successiva della *Moralità*, e come i due elementi non siano legati da uno sviluppo progressivo, cfr. BARTUSCHAT 1989, per quest'ultimo aspetto cfr. in part. pp. 91-92.

Quando Hegel afferma: «il soggetto inteso come riflesso entro di sé, quindi *particolare* di fronte alla particolarità oggettiva, ha nel suo fine il suo proprio particolare contenuto, che è l'anima determinante l'azione», non intende quindi dire che il 'contenuto' dell'azione libera sia il fine singolare che ognuno si propone agendo. La libertà è un oggettivo il cui contenuto non si lascia decidere in nessun modo dalle preferenze individuali. Ma se si vuole mostrare come questo oggettivo diventi motore dell'azione del soggetto singolo, non bisogna trascurare che una componente essenziale dell'azione del singolo è la ricerca del proprio appagamento[28]. In quello che il soggetto «deve promuovere e riguardare come suo fine» egli è presente con la sua 'attività': «ciò per cui gli uomini si interessano o si devono interessare come per ciò che è loro, per quello essi vogliono essere attivi»[29]. Sebbene questa attività sia formale, ciò non esclude che si faccia oggetto di analisi tale formalità, senza porre ancora in questione se i contenuti per cui l'individuo è attivo siano o meno oggettivi secondo l'idea della libertà.

In rapporto a questa nozione di attività individuale Hegel fa valere, anche in ambito etico, la sua competenza aristotelica. È noto infatti quel giudizio affidato alle *Lezioni sulla storia della filosofia* secondo il quale quel che Aristotele ha detto su proponimento, sull'agire per costrizione, sull'agire inconsapevole, sulla colpa e sull'imputabilità, è ritenuto il meglio che si possa avere ed è altrettanto valido per l'epoca moderna[30]. Può ipotizzarsi dunque che l'insistenza hegeliana, nella *Moralità* come nella trattazione dello 'spirito pratico' dell'*Enciclopedia*[31], sulla necessità di porre in evidenza la componente passionale che muove l'azione del soggetto, derivi dal confronto con l'*Etica Nicomachea* e con il *De Anima*[32]. Non può descriversi l'azione

[28] *Rph* § 121.

[29] *Rph* § 123.

[30] Cfr. *W*, XIX, p. 221.

[31] *Enz 3* § 474 ann.

[32] Per questi aspetti, in riferimento alla trattazione dello 'spirito pratico' dell'*Enciclopedia*, ma più in generale per il rapporto tra la filosofia dello spirito hegeliana e quella aristotelica, si veda FERRARIN 1991, in part. pp. 137 ss. Sulla dipendenza da Aristotele del concetto hegeliano di 'attività',

dell'uomo intendendola solo come una manifestazione della componente razionale: quando egli agisce è la totalità della sua persona che si muove verso uno scopo. Da questa totalità non può escludersi quel che appaga il suo «naturale soggettivo esserci» che è fatto di «bisogni, inclinazioni, passioni, opinioni, fantasie, ecc.»[33]. Il complesso di questa componente naturale dell'individuo si definisce «il benessere o la felicità nelle loro determinazioni particolari e in via generale, gli scopi della finità in genere»[34].

Anche la specifica categoria di 'benessere' ha in Aristotele una delle massime *auctoritates*[35]; ma quel che con essa Hegel intende può con altrettanta legittimità riportarsi ad altri esempi di età antica[36], così come ad un termine corrente e immediatamente riconoscibile dell'*Aufklärung*[37]. In generale con questa catego-

in un intervento che mira a caratterizzare la teoria hegeliana dell'azione come superamento della distinzione aristotelica si può vedere anche PLANTY-BONJOUR 1983, in part. p. 27. Quest'ultima tesi si può trovare già espressa in MERCIER-JOSA 1976.

[33] *Rph* § 123.

[34] *Rph* § 123.

[35] Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *W*, XIX, p. 222; trad. it., II, p. 366: «nella filosofia pratica Aristotele determina come sommo bene la *felicità* (die *Glückseligkeit*), – il Bene in generale non come idea astratta, ma in modo che il momento del divenire reale sia in essa in maniera essenziale». Hegel chiarisce inoltre, nel seguito, che questa felicità non ha una connotazione edonistica ma si riferisce alla «felicità divina» data dall'attività assoluta della scienza, della contemplazione.

[36] Per esplicitare che il benessere di cui qui si parla non ha quella coloritura egoistica che ha anche per il nostro linguaggio comune, Hegel accenna a Erodoto, *Historiae*, I, 29-32 dove si narra del modo in cui Solone rispose alla domanda di Creso su chi fosse l'uomo più felice di tutti. Deludendo le attese di Creso che aveva mostrato a Solone le sue ricchezze aspettandosi per questo di essere designato l'uomo più felice, Solone fa l'esempio di due esistenze il cui tempo si è compiuto, nella sua totalità, felicemente, portando una soddisfazione che in nessun modo corrisponde all'effimero possesso di ricchezze.

[37] È probabile che l'idea di un benessere inteso come soddisfazione del complesso degli impulsi possa farsi risalire già ad opere settecentesche lette da Hegel negli anni giovanili. Tra i suoi appunti si trovano, ad esempio, brani di una recensione apparsa nell'«Allgemeine Literatur Zeitung» del 1788, dedicata all'opera di A.W. REHBERG, *Ueber das Verhältniss der Metaphysik zu der Religion*, che Hegel legge e scheda nel settembre dello

ria Hegel intende identificare un contenuto universale del volere che non coincida ancora con l'universalità oggettiva di esso. Con il termine «benessere» egli indica non la soddisfazione di questo o quell'impulso in particolare, ma l'idea di una soddisfazione complessiva della totalità dei propri bisogni, desideri, impulsi. Tanto gli esempi antichi, quanto le teorie moderne dell'amor di sé, possono ricomprendersi in questa categoria riassuntiva che viene superata dalla critica kantiana all'eudemonismo[38]. Non a caso la trattazione del benessere trova il suo luogo proprio bensì al sommo della progressione dello 'spirito pratico', ma in una posizione inferiore alla raggiunta libertà dello spirito[39].

Il fatto che il 'benessere' venga ripreso nella *Moralità* non vuol dire che ora gli si assegni una preminenza che nello 'spirito pratico' gli mancava[40]. Il soddisfacimento singolare non è affatto il contenuto di un agire realmente libero, né in questa sezio-

stesso anno. Cfr. THAULOW 1974, p. 145: «Da Hr. Rehberg den Begriff der Moralität in der Gedenkbarkeit oder Vernunftmässigkeit der Begierden setzt, so sagt derselbe im Grunde nichts weiter, als das gewöhnliche empirische Prinzip der Selbstliebe oder Glückseligkeit. Denn eine Begierde ist nur alsdann gedenkbar oder vernunftmässig, wenn sie nicht bloss mit dieser oder jener andern Begierde, sondern mit der Befriedigung des ganzen Begehrungsvermögens, d.i. mit unserer Glückseligkeit zusammenstimmt». A questo proposito potrebbero citarsi altri brani di opere del periodo illuministico di cui Hegel ha fatto *Excerpten*, come le *Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend* di Wünsch, opera del 1799, di cui Hegel ha riportato brani in cui viene dibattuta la questione in cosa consista la vera felicità (cfr. THAULOW 1974, pp. 68 ss.).

38 Può essere utile a questo proposito vedere le *Nachschriften* di Erdmann e Walter, ora edite sotto il titolo *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28*; cfr. p. 259, dove una serie di dottrine precedenti a Kant, che pongono nella *Glückseligkeit* il contenuto sommo del volere, vengono unificate sotto la nozione di *Eudaimonismus*. In essa vengono comprese anche posizioni del pensiero antico, come quelle di Solone, Platone e Aristotele, sebbene Hegel subito aggiunga che per essi il principio eudemonistico ha «un fine più alto», cioè non può ridursi al principio dell'«amor di sé» delle morali settecentesche.

39 Cfr. *Enz 3* §§ 479-480 e *Rph* § 20.

40 Instaura una comparazione tra la moralità e lo spirito soggettivo, mostrando la diversa funzione che esse rivestono nella necessità fatta valere da Hegel di distinguere la soggettività dello spirito da una nozione finita di essa, HORSTMANN 1979.

ne della moralità Hegel intende anticipare il compimento etico dell'idea della libertà[41]; ma se si vuole dare una teoria dell''azione' che consideri l'agire del soggetto mantenendone la singolarità, bisogna analizzare ciò per cui effettivamente l'elemento formale si attiva. Colto nella sua consistenza astrattamente universale, nel senso di 'valido per tutti', il contenuto che spinge il singolo ad agire non è un ideale futuro, ma appunto la propria felicità intesa come il compimento della propria totalità individuale. Questa sezione diventa così per Hegel un'occasione per polemizzare con quelle caratterizzazioni delle azioni del soggetto morale che escludono dal diritto soggettivo alla libertà tutto quanto attiene alla soddisfazione degli impulsi, delle passioni, degli interessi. Ogni azione, in quanto ha avuto l'adesione soggettiva dell'attività del soggetto, comprende nella realizzazione del suo fine anche la soddisfazione della propria particolarità. Ma in nessun modo è quest'ultima che decide l'effettiva oggettività di quel che il soggetto ha promosso fine del suo volere:

«poiché anche l'appagamento *soggettivo* dell'individuo stesso (inclusovi il riconoscimento di lui in onore e fama) è contenuto nell'esecuzione di fini *validi in sé e per sé*, ne segue che l'una e l'altra cosa, l'esigenza che soltanto un tal fine appaia come voluto e raggiunto, e così pure la veduta secondo cui i fini oggettivi e i fini soggettivi si escludono l'un l'altro nel volere, sono una vuota affermazione dell'intelletto astratto»[42].

Si può a questo punto fare una considerazione generale sul senso che in tal modo assume la 'moralità' hegeliana. Aver distaccato il *Formelle* dell'azione soggettiva dal contenuto veracemente oggettivo secondo il «punto di vista morale», non significa, meramente, una svalutazione dell'azione del soggetto. Ma proprio perché si pone in evidenza la formalità della volontà del soggetto come un singolo, si può attribuire la giusta funzione a questo elemento formale, dichiarando che non è esso a decidere dell'oggettiva validità di un'azione. Quel che

[41] Credo che fraintenda le intenzioni hegeliane DERBOLAV 1975, vedendo in questa sezione della *Moralità* già la configurazione di fini sostanziali (cfr. p. 211). Da qui anche la scarsa pertinenza di quella che Derbolav intende come una correzione della teoria hegeliana dell'azione che si otterrebbe anticipando in questa sezione l'oggettività del Bene e della coscienza morale.

[42] *Rph* § 124.

nell'azione di un singolo si lascia giudicare è se quel che ha compiuto ha effettivamente un valore oggettivo oppure no, non le motivazioni del soggetto, le quali, «come sempre in un'opera portata a compimento»[43], possono comprendere anche i suoi interessi singolari. Come di solito accade nelle azioni di grandi personalità cosmico-storiche, il compimento di un'impresa di valore storico ha comportato anche l'appagamento della loro felicità, desiderio di gloria, onore. Ma la presenza di questi scopi singolari, validi solo per il soggetto che si è deciso per quella determinata azione, non consente che li si reputi come «l'*intenzione essenziale* dell'agente», per cui egli avrebbe utilizzato il fine oggettivo dell'impresa «come una cosa tale che a lui sia stata soltanto un *mezzo* per quell'appagamento»[44].

È in occasione di ciò che Hegel riprende una sua antica polemica, che trova più ampia esposizione nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807, contro i cosiddetti «camerieri psicologici», i quali sottopongono a critica le azioni delle grandi personalità storiche quando vi scorgano il perseguimento anche di propri interessi privati[45]. Le azioni dei grandi non possono essere giudicate secondo quel *Formelle* che pure può aver fatto in modo che il grande personaggio si decidesse a compiere una determinata impresa, ma che nulla dice del valore della stessa. La grandezza di un eroe nasce invece proprio dal fatto che le sue azioni, pur essendo il prodotto di una decisione, hanno saputo rivelarsi necessarie e, nell'irreversibilità del loro compiersi, hanno rivelato non una peculiarità individuale, ma ciò che dà verità oggettiva allo spirito comune che unisce un insieme di individui[46]. Diverso il caso delle azioni ordinarie, cioè delle

[43] *Rph* § 124.

[44] *Rph* § 124.

[45] Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, IX, p. 358; trad. it., II, p. 190: «Non c'è eroe per il suo cameriere; e non già perché quello non sia un eroe, – ma perché questo è un cameriere; con il quale l'eroe non ha a che fare come eroe, ma, in generale, nella singolarità del bisogno e della rappresentazione, ossia come essere che mangia, beve e si veste».

[46] L'esemplificazione migliore di ciò è offerta dall'azione dell'eroe tragico di cui Hegel dà più diffusa esposizione nelle *Lezioni sull'estetica*. Su questo, e sulle eredità aristoteliche presenti nell'analisi hegeliana dell'azione tragica cfr. CHIEREGHIN 1992.

azioni in cui il singolo mantiene la sua differenza dall'oggettivo della libertà. In esse l'elemento di accidentalità legato alla scelta permane e, come si vedrà più avanti, diviene decisivo nell'analisi che Hegel dedica al 'male'. Ma anche nel caso di un qualsiasi individuo, come nel giudizio da tributare all'azione di una grande personalità cosmico-storica, se un'azione secondo il suo contenuto è un'azione oggettivamente valida, il fatto che il soggetto vi abbia trovato anche il suo appagamento non contraddice l'oggettività dell'azione:

«quel che il soggetto *è*, *è la serie delle sue azioni*. Se queste sono una serie di produzioni senza valore, allora la soggettività del volere è parimenti una soggettività senza valore; se al contrario la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, allora lo è anche la volontà interna dell'individuo»[47].

Questa polemica contro l'astratto moralismo di chi distacca nelle azioni quel che attiene alla soggettività di chi agisce dal valore oggettivo del contenuto del volere, rivela che la trattazione del 'benessere' in questa specifica zona della *Moralità*, ha lo scopo di chiarire il nesso che questo contenuto finito ha con quel diritto alla libertà soggettiva affermato dal «punto di vista morale». Quando, secondo questo diritto, si afferma la legittimità che il soggetto rivendichi il rispetto della propria individualità come oggettivamente libera, questo diritto non deve escludere anche la considerazione della componente naturale che concorre a fare dell'individuo una totalità vivente. In questo la nozione di libertà qui considerata mostra un'altra sua caratteristica che ne qualifica la 'modernità'. La libertà soddisfa il diritto della volontà soggettiva non solo grazie alla sua capacità di far valere la sua oggettività in ogni individuo considerato come un singolo, ma anche in ragione della sua capacità di ricomprendere in questo diritto il benessere di questo singolo:

«il diritto della *particolarità* del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della *libertà soggettiva*, costituisce il punto nodale e centrale della differenza tra l'*antichità* e l'età *moderna*. Questo diritto nella sua infinità è stato nel cristianesimo enunciato e reso universale principio reale di una nuova forma del mondo. A configurazioni più specifiche di esso appartengono l'amore, il principio romantico, il fine della beatitudine eterna dell'individuo, ecc. – poi la moralità e la coscienza morale, inoltre le altre

[47] *Rph* § 124.

forme, le quali in parte verranno in evidenza nel prosieguo come principio della società civile e come momenti della costituzione politica, ma in parte si presentano in genere nella storia, in particolare nella storia dell'arte, delle scienze e della filosofia»[48].

Il benessere è dunque qui colto nella relazione con la libertà moderna, esso cioè viene considerato nella sua consistenza oggettiva, come componente di quel diritto alla volontà soggettiva che ogni singolo, in quanto uomo, può rivendicare. Ma se si ritiene che il benessere faccia parte di un diritto che è di tutti, il soggetto afferma legittimamente questo diritto quando non lede il benessere di altri:

«il soggettivo con il contenuto *particolare* del *benessere* sta in quanto entro di sé riflesso, infinito, in pari tempo in relazione con l'universale, con la volontà essente in sé. Questo momento, dapprima posto appresso a questa particolarità stessa, è il *benessere anche di altri*, – in determinazione completa, ma del tutto vuota, il benessere *di tutti*»[49].

Se il benessere appartiene come diritto ad ogni singola persona, il benessere che definisce il soggetto e il diritto alla sua particolarità, non può che essere un benessere che si afferma nell'accordo con quello altrui. Come si è detto a proposito della caratterizzazione generale dell'azione morale, il soggetto che agisce secondo il «punto di vista morale» non è ancora consapevole che l'oggettività dei suoi fini è in quel riconoscimento con l'altro che si ha solo in sfere di vita etiche, e purtuttavia egli agisce moralmente solo quando avverte che i suoi fini raggiungono oggettività nel suo positivo rapportarsi ai fini degli altri.

Questo rapporto tra il diritto della particolarità di ogni individuo a trovare soddisfazione alla propria particolarità, e l'accordo che esso instaura tra i benesseri di molti individui, viene in questa sezione della *Moralità* solo accennato. Si vedrà più avanti l'importante ruolo giocato da questa nozione del «benessere di tutti», quando, in relazione alla Polizia e alle corporazioni, e alla relazione istituzionale che esse hanno con lo Stato, saranno chiarite le condizioni perché si possa passare a un'idea di

[48] *Rph* § 124 ann.

[49] *Rph* § 125.

benessere e di bene generale che non ha più nulla a che vedere con il benessere particolare dell'individuo singolo[50].

A differenza del risultato che potrà essere raggiunto solo nella 'società civile', dove l'accordo dei benesseri di tutti viene mostrato come prodotto della sostanza etica, nella *Moralità*, l'affermazione che anche il benessere fa parte del diritto della volontà soggettiva, serve a dimostrare che proprio il punto di vista morale finisce per contraddire la possibilità di questa unione, perché la soggettività viene fatta consistere tutta nel benessere, e l'oggettività in un diritto inteso secondo la sua definizione giuridica. Se si resta fermi al punto di vista morale il diritto al benessere e l'oggettività del diritto rimangono in opposizione «poiché l'*universale essente in sé e per sé*, distinto da tale contenuto particolare qui non ha ancora determinato sé in modo più preciso che come il *diritto*», cioè l'idea della libertà ha mostrato la sua oggettività solo come imposizione legale di una determinazione del volere. In tal modo «quei fini del particolare diversi da questo universale»[51], cioè tutti i fini che complessivamente decidono della felicità di un individuo, «possono esser conformi al medesimo, ma anche no»[52], possono concordare con l'oggettività di quel che rende il volere realmente libero, ma possono anche non trovare alcuna soddisfazione in questa oggettività. A proposito di posizioni filosofiche o latamente culturali in cui il diritto appare in opposizione al benessere, Hegel si riferisce dapprima al «periodo prekantiano del buon cuore», e a quello che ne rimane in «note commoventi rappresentazioni drammatiche»[53]. Proprio perché il soggetto

[50] Cfr. *Rph* § 126 ann.: «il cosiddetto *bene generale*, il *benessere* dello Stato, cioè il diritto del reale spirito concreto, è una tutt'altra sfera, nella quale il diritto formale è un momento subordinato altrettanto quanto il benessere particolare e la felicità del singolo». Cfr. inoltre *infra*, p. 181.

[51] *Rph* § 125.

[52] *Rph* § 125.

[53] *Rph* § 125 ann. È molto probabile che in quest'ultima affermazione vada visto un riferimento alle opere drammatiche di Schiller e più in generale alla critica condotta da quest'ultimo alla morale kantiana. Va ricordato che Hegel ha dedicato alcune riflessioni, attorno al 1800, al *Wallenstein* di Schiller, cfr. *W*, I, pp. 618-620. Sul confronto hegeliano con la critica che Schiller rivolge a Kant in scritti come *Über Anmut und Würde*

ha diritto a rivendicare nella propria libertà soggettiva il diritto al proprio benessere, si intende il benessere come quel che è decisivo di un diritto e quel che ne determina l'oggettività. In realtà la particolarità mia, come degli altri,

«non può affermarsi nella contraddizione con la libertà come base sostanziale; ed un'intenzione rivolta al mio benessere, così come al benessere di altri – nel qual caso vien denominata un'*intenzione morale* – non può giustificare un'*azione illecita*»[54].

Diverso invece il caso del «diritto di necessità», ossia il caso in cui l'infrazione del diritto è giustificata dalla più grave lesione che la sua applicazione determinerebbe nei confronti dell'individuo[55]. Nel caso di questa collisione tra diritti, collisione in cui la volontà soggettiva afferma un diritto più alto di quello del diritto astratto, è razionalmente legittimo infrangere il diritto inteso come diritto astratto:

«la *particolarità* degli interessi della volontà naturale, raccolta nella loro semplice totalità, è il personale esserci come *vita*. Questa *nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un *diritto di necessità* [*Notrecht*] (non come equità, bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed in ciò la totale mancanza di diritto, dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà, nel che in pari tempo vien riconosciuto il diritto come tale e la capacità giuridica di chi è leso soltanto in *questa* proprietà»[56].

In casi in cui sia in gioco quell'esserci più alto per l'idea della libertà che è il soggetto umano e la sua vita, è la tutela di que-

o in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, si veda WILDT 1982, in part. pp. 153 ss.

[54] *Rph* § 126.

[55] Con il 'diritto di necessità' Hegel riprende una categoria corrente della teoria giuridica. Cfr. ad es. KLEIN, *Grundsätze des gemeinen peinlichen Rechts*, p. 37 per i casi in cui non si è punibili se si è agito per diritto di necessità. Ricorda i referenti classici in ambito giuridico del *Notrecht*, in un intervento prevalentemente dedicato ad una comparazione del diverso modo in cui l'argomento viene trattato nei diversi cicli di lezioni sulla *Filosofia del diritto*, SCHILD 1989, in part. p. 148. In ambito filosofico anche nel pensiero fichtiano si ritrova una trattazione del *Notrecht*; cfr. FICHTE, *SW*, III, pp. 252-253. Per la centralità del «diritto alla vita», non solo nel pensiero politico ma nel complesso del sistema fichtiano cfr. DE PASCALE 1988.

[56] *Rph* § 127.

st'ultima e il suo diritto a prevalere sulla legalità. Ma proprio questa opposizione tra diritto e benessere, così come si dà nel caso del diritto di necessità, non porta a concludere che l'oggettività di qualsiasi diritto derivi dalla particolarità del soggetto inteso come il benessere del singolo particolare[57]. Il caso del diritto di necessità, che si fa valere quando nella collisione tra due diritti uno mette da parte la propria capacità giuridica perché riconosce nella tutela della vita di un altro qualcosa di più alto, dimostra che il diritto di proprietà, e in generale tutti quei diritti regolati giuridicamente, non sono assoluti in se stessi. Ma al tempo stesso, esso vanifica anche l'idea che la vita di un uomo si esaurisca nel suo benessere, inteso come la totalità del suo 'lato' naturale. Nell'eccezione rappresentata dal pericolo di vita, si mostra che la 'vita' è altro dall'insieme dei fini singolari che concorrono complessivamente a definire il benessere dell'individuo, ma è quell'unità in cui la personalità dell'in-

[57] Per comprendere l'utilizzazione di questa categoria giuridica in questo luogo della 'moralità', è opportuno far riferimento, più che agli esempi citati nella nota precedente, all'uso che proprio contro Fichte ne aveva fatto Jacobi. Nella *Lettera a Fichte*, in riferimento a un brano che, come si vedrà più avanti, è centrale per comprendere l'atteggiamento hegeliano tanto in riferimento alla filosofia morale fichtiana quanto jacobiana, si fa l'esempio di un creditore che non ottempera alla restituzione del suo debito e utilizza i soldi per far salva la vita ad un fanciullo. A questo proposito Jacobi cita A. Ferguson, in particolare un brano dal cap. 5 parte II dei *Principi di scienza morale e politica*: «anche dinnanzi ai tribunali l'estrema necessità di uno può talora giustificare la mancata esecuzione del diritto di un altro. Così è permesso a chi è in pericolo di morire di fame di impadronirsi della roba altrui per il proprio sostentamento, e l'esigenza dell'umanità è considerata più sacra che non quella di un diritto senza condizioni e riserve» cfr. JACOBI, *Werke*, III, p. 39 nota; trad. it., p. 200. Questo brano è citato da Jacobi precisamente per rivendicare, contro Fichte, la necessità che l'infinita personalità dell'uomo comprenda anche il suo benessere, riconoscendo in questo diritto una cogenza più alta dello stretto diritto giuridico. Ma a questo proposito, e in riferimento al «persönliches Dasein als *Leben*» di cui parla Hegel nel paragrafo citato, si potrebbero ricordare, sempre di Jacobi, brani delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (cfr. in part. *Werke*, IV, 1, pp. 20-21), così come del suo romanzo *Allwill*, cfr. ad esempio *Werke*, I, p. 176, lettera XIX: «ogni vita, anche la più oscura, aspira alla propria autoconservazione, con una forza, che è il suo diritto. La forza che appartiene alla vita, che è nascosta nelle più recondite profondità è la più potente: e sacro sopra ogni cosa è il suo *diritto*. Chi ha conosciuto questo diritto, lo ha sentito, costui crede in esso».

dividuo e la sua naturalità sono indiscernibili. Come non può esistere diritto senza che esso appaghi anche la soggettività dell'individuo, questa soggettività non è nulla se la si limita al benessere dell'individuo, all'appagamento dei propri fini singolari per quanto oggettivamente comuni a tutti.

Per questo il diritto di necessità non mostra la 'finità' del diritto contro il benessere né del benessere contro il diritto. Ma piuttosto la finità tanto dell'uno quanto dell'altro se mantenuti nella loro opposizione reciproca:

«la necessità rivela tanto la finità e quindi l'accidentalità del diritto quanto del benessere, – dell'astratto esserci della libertà, senza ch'esso sia come esistenza della persona particolare, e della sfera della volontà particolare senza l'universalità del diritto»[58].

Riconoscere un diritto al soggetto non vuol dire riconoscergli il diritto al suo appagamento come singolo, per quanto esso possa essere scevro da qualsiasi intenzione egoistica. Riconoscere un diritto al soggetto significa riconoscere l'oggettività delle rivendicazioni che egli può fare come persona, sapendo di essere tale nella propria particolarità di uomo. L'oggettività di questo diritto si coglie solo se si supera la singolarità dell'individuo, in cui l'oggettività della personalità e la sua soggettività appaiono sempre separate, e se si assegna la realtà di questa oggettività a un'entità che con il singolo come tale non ha più nulla a che vedere. Anche nello spazio apparente che la moralità hegeliana ritaglia per la soggettività e il suo benessere, essa è la riaffermazione che in nessun caso sia l'individuo singolo l'operatore di quella coincidenza di soggettivo e oggettivo che caratterizza la sostanza. Essa può esserlo solo nel caso di necessità, ma proprio affermando il suo diritto al benessere inteso non come felicità singolare, ma come 'vita', esso indica il passaggio ad un esserci del diritto che non si trovi più nel soggetto, ma nel mondo del soggetto.

Prima che questa esistenza adeguata all'idea si mostri come elemento etico, Hegel attraversa però un altro passaggio in cui si tiene solo i n r a p p o r t o quell'oggettività in cui diritto e benessere si mostrano conciliati e la soggettività dell'individuo

[58] *Rph* § 128.

che per il punto di vista morale rimane quella del singolo. A partire dalla raggiunta consapevolezza che l'oggettività del diritto soggettivo della volontà sia da ricercare in altro che non sia il singolo e le sue azioni, ma mantenendo il punto di vista che intende l'azione del singolo come ciò in cui sola l'oggettività della libertà si manifesta, Hegel affronta il confronto centrale della *Moralità*, quello con le «filosofie della riflessione».

Capitolo terzo

La dottrina etica dei doveri

1. *Il Bene come fine ultimo del mondo*

Le critiche rivolte da Hegel alla filosofia morale di Kant sono di solito ricondotte all'importanza che la moralità kantiana assegna, raggiungendo in ciò valore epocale, all'agire autonomo del soggetto. Più raro che vengano considerati quegli aspetti del confronto con i quali Hegel pone in evidenza il 'corrispettivo oggettivo' che Kant concepisce per le azioni del soggetto libero. Eppure, almeno sin da *Glauben und Wissen*, Hegel ha sempre sottolineato come la morale di Kant non possa ridursi ai suoi aspetti 'soggettivistici' mostrando come essi vadano sempre pensati in relazione a quel concetto di «sommo bene» in cui Kant compendia la realtà che l'oggetto di una ragione pratica può razionalmente pretendere di avere[1].

Quel che Kant indica con questa 'idea' come postulato della ragione, non riguarda il volere libero come esso si dà nell'azione del soggetto. In relazione a quest'ultima «il volere ha a sé opposto il mondo intero, il complesso della sensibilità»[2]. Con il sommo Bene Kant indica invece un'unione tra ragione e mondo che superi questa contrapposizione fra ragione e sensibilità: «la ragione impone l'unità di questi due lati; la natura, il mondo deve essere in armonia con il volere razionale, con il bene»[3]. In tal modo Kant distacca l'oggettività della legge morale

[1] Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, *GS*, V, p. 108, oppure *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *GS*, VI, pp. 4-5. Sulla fondazione del «sommo bene» come un «oggetto» e sul rapporto tra quest'ultimo e l'agire della volontà morale finita, cfr. DÜSING K. 1971, in part. pp. 28 ss.

[2] Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *W*, XX, p. 370; trad. it., III, 2, p. 324.

[3] *W*, XX, p. 370; trad. it., III, 2, p. 324.

dall'autonomia del singolo, nel cui agire il contrasto rimane ineliminabile, e l'attribuisce ad un''idea' che compendia l'autofinalità del mondo: «l'idea della legge morale è il bene come fine ultimo del mondo»[4]. Poiché però, in Kant, questo mondo continua ad essere concepito come il complesso del mondo sensibile, secondo il modo in cui esso appare alla coscienza del singolo, e poiché dalla sensibilità il volere libero non può trarre i suoi contenuti, tale idea rimane formale, «rimane opposta agli impulsi e agli appetiti di una natura soggettiva ed esternamente autonoma»[5], dando luogo a quel 'dover essere' che Kant trascrive nel suo concetto di «fede»[6]. Nell'idea kantiana del sommo Bene inteso come fine ultimo del mondo, Hegel può ritrovare la necessità di concepire un oggetto in cui la morale individuale trovi la sua verità, e riconoscere in ciò la capacità kantiana di presentare la ragione come un concreto oltre i limiti che la critica si autoimpone[7]. Ma, al tempo stesso, poiché nel sommo Bene si afferma l'armonia tra ragione e mondo continuando a concepire quest'ultimo come mondo sensibile, natura, tale oggetto viene 'tolto' dallo stesso Kant in quanto considerato raggiungibile solo all'infinito.

Il concetto di *Bene* con cui si apre la terza sezione della *Moralità*, riprende la caratterizzazione kantiana di esso:

«il *Bene* è l'idea, come unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare*, – nella quale unità il diritto astratto, al modo che il benessere e la soggettività del sapere e l'accidentalità dell'esteriore esserci, sono tolti come *per sé autonomi*, ma con ciò secondo la loro essenza ivi contenuti e mantenuti, – *la libertà realizzata*, *l'assoluto fine ultimo del mondo*»[8].

4 *W*, XX, p. 370; trad. it., III, 2, p. 324.

5 Cfr. *W*, XX, p. 371; trad. it., III, 2, p. 325.

6 Cfr. *W*, XX, p. 371.

7 Cfr. *W*, XX, pp. 382-383; trad. it., III, 2, pp. 336-337, dove Hegel cita l'esposizione dell'idea del Bene nella *Critica del Giudizio*, opera nella quale riconosce il lato speculativo della filosofia kantiana e la sua capacità di cogliere l'idea concreta; su questo cfr. anche *Enz 3* § 55 ann. Sull'importanza per la concezione hegeliana della «realizzazione del concetto» della recezione della *Critica del Giudizio* e della finalità interna dei prodotti dell'arte e della natura organica cfr. BAUM 1990, e *infra*, parte IV, cap. I, nota 88.

8 *Rph* § 129. Mette in evidenza la matrice kantiana di quest'idea GIUSTI 1987, traendo però conclusioni poco condivisibili riguardo al fatto che Hegel

Anche nei *Lineamenti* dunque, Hegel riconosce nell'idea del Bene come fine ultimo del mondo un principio kantiano che fa suo proprio, e cioè la necessità di concepire un'oggettiva coincidenza di benessere e diritto che tolga l'opposizione di essi quando si mostrano in rapporto all'attività del singolo. Il conflitto tra diritto e benessere, che si è mostrato nel caso di un diritto di necessità, non porta ad affermare l'impossibilità della loro unione. Al contrario, esso conquista alla consapevolezza che si toglie la loro opposizione solo se si supera una nozione del diritto alla libertà che riferisca la soggettività di questo diritto al benessere del singolo e la sua oggettività a quella raggiungibile dalle imposizioni del diritto astratto[9]. Il fatto che nel soggetto, inteso come un singolo, lato oggettivo e lato soggettivo possono conciliarsi, ma possono anche non conciliarsi, non significa che essi, oggettivamente, non coincidano. Se solo si supera il punto di vista che tiene ferma la soggettività dell'individuo come quella di un singolo, non solo esse possono mostrarsi coincidenti nella realtà di un mondo, ma anche l'oggettività delle azioni può smettere di essere caratterizzata come repressione della soggettività dell'agente.

Anche in quest'ultima sezione della *Moralità* vengono dunque riprese le critiche a quella descrizione dell'azione morale che mantiene come opposti soggettività dell'agente e oggettività delle sue azioni. Chi esclude dalla finalità assoluta della libertà la soddisfazione anche del proprio benessere si impedisce di giungere a quell'unità che Kant fa valere dicendo che nel sommo Bene il benessere è ricompreso come intero mondo sensibile:

«il benessere non ha in questa idea una validità per sé come esserci della singola volontà particolare, bensì soltanto come benessere *universale* ed essenzialmente come *universale in sé*, cioè secondo la libertà; – il benessere

si provi a conciliare in quest'ambito l'idea kantiana di un fine ultimo del mondo con l'analisi aristotelica dell'azione; cfr. a questo proposito pp. 70-71.

9 *Rph* § 130: «Il Bene quindi, inteso come la necessità d'esser reale grazie alla volontà particolare e in pari tempo come la sostanza della medesima, ha il *diritto assoluto* di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari del benessere. Ciascuno di questi momenti, in quanto esso viene distinto dal bene, ha validità soltanto in quanto è ad esso conforme e ad esso subordinato».

non è un bene senza il *diritto*. Parimenti il diritto non è il Bene senza il benessere (*fiat iustitia* non deve avere per conseguenza *pereat mundus*)»[10].

In questo inciso finale è probabilmente contenuto un riferimento polemico a Fichte, che Hegel aveva già attaccato nella *Differenzschrift* volgendo contro di lui questo motto[11]. La giustizia, il diritto, non devono vigere a costo di distruggere per questo il mondo, inteso come vitalità etica, come Fichte fa, a parere di Hegel, con quel «sistema della legalità» che ne esaurisce il concetto di Stato. Il Bene raggiunge un diritto assoluto non perché si imponga come può imporsi una prescrizione del diritto astratto, ma perché ognuno riconosce nell'oggettività del Bene ciò che a lui stesso dev'essere riconosciuto in quanto soggetto libero. La critica kantiana all'eudemonismo non conduce alla delineazione di un'oggettività del Bene concepita in opposizione al benessere, inteso come il complesso delle prerogative soggettive dell'agente. Ma Kant può cogliere nell'oggetto del volere libero anche il benessere, proprio perché riesce a configurare un''idea' la cui oggettività è pura, scevra da qualsiasi postulare propria del soggetto finito[12]. Nell'idea di som-

[10] *Rph* § 130.

[11] Commentando la caratterizzazione fichtiana dello Stato come «sistema dell'atomistica» e la necessità con cui in esso la legge coattiva si impone Hegel afferma: «Fiat justitia, pereat mundus è la legge, non nel senso dell'interpretazione kantiana 'si realizzi il diritto, a costo di far perire tutti i furfanti del mondo', bensì in questo senso: il diritto deve realizzarsi, anche se a causa di ciò la fiducia, la gioia e l'amore e tutte le potenze di un'identità autenticamente etica fossero completamente estirpate»; cfr. *GW*, IV, p. 58; trad. it., p. 70. Hegel si riferisce a quel luogo di *Per la pace perpetua* in cui Kant riprende questo motto dell'imperatore Ferdinando I, cfr. *GS*, VIII, p. 378. Fichte usa questo motto nella *Sittenlehre* a proposito dei doveri degli impiegati statali e della ferrea necessità con cui egli deve applicare il diritto, commentando in conclusione: «Il diritto esiste perché deve esistere, è assoluto, e deve essere attuato anche se nessuno ci si trovasse bene (*Fiat iustitia et pereat mundus*)»; cfr. FICHTE, *SW*, IV, p. 358; trad. it., p. 333.

[12] Come indicava *Glauben und Wissen*, Kant distingue chiaramente il carattere soggettivo del postulare dall'oggettività dell'idea. Fichte invece fa della soggettività del postulare ciò che l'idea è in sé accentuando così il fatto che l'oggettività dell'idea sia un dover essere. D'altro canto, rimanendo fermo alla moralità, anche Kant ha finito per legittimare l'importanza assunta dalla forma del postulare. Su questo cfr. *GW*, IV, pp. 345-346; trad. it., pp. 162-163.

mo Bene si supera la prospettiva secondo cui l'oggettività dell'agire morale va riportata al soggetto inteso come un singolo, e si concepisce l'unione tra oggettività della legge e soggettività, tra dovere e diritto, come un mondo, sebbene raggiungibile solo all'infinito.

Come nel sommo Bene kantiano natura e ragione, anche per Hegel la soggettività del diritto alla libertà e l'oggettività della libertà come diritto coincidono in quanto quel mondo costituito dalla sostanza, in cui si dà il riconoscimento reciproco, trova in questa coincidenza la propria autofinalità. Ma, come l'oggettività del sommo Bene kantiano è raggiungibile solo all'infinito, parimenti, in questa sfera in cui ci si attiene al punto di vista morale, l'idea della libertà come sostanza e il volere dell'individuo stanno tra loro in rapporto, ma la volontà soggettiva dell'individuo «non è ancora posta come accolta nel medesimo e ad essa conforme»[13]. Questo non vuol dire che l'idea della libertà non è qui realizzata perché l'individuo ancora non se la pone come suo fine. Al contrario, l'individuo morale agisce riconoscendo in essa ciò che dà oggettivo valore e dignità alle sue azioni[14]. Ma proprio perché l'idea, come astratta idea del Bene, sta con la volontà dell'individuo «nel rapporto per cui il bene *deve* essere il sostanziale per la medesima, – per cui essa *deve* render fine e portare a compimento il medesimo»[15], l'idea è ancora debitrice della realtà all'azione del soggetto.

Il limite che fa dell'idea del Bene un astratto non va allora individuato in una difettività del soggetto che ancora non riconosce l'oggettività del sommo Bene. Piuttosto è l'idea ad essere qui ancora difettiva nella sua realità perché «il bene dal suo lato ha soltanto nella volontà soggettiva la sua mediazione grazie alla quale entra nella realtà»[16]. Ciò che dà oggettività al soggetto e al suo diritto alla libertà è la libertà come idea, intesa come la finalità immanente al mondo. Ma in quanto questa idea non è ancora giunta a mostrarsi nella sua esistenza adegua-

[13] *Rph* § 131.

[14] *Rph* § 131.

[15] *Rph* § 131.

[16] *Rph* § 131.

ta, ma solo in rapporto alle azioni del soggetto, la sua oggettività è astratta, paragonabile in questo a quella del sommo Bene kantiano, come ciò che soltanto deve (*soll*) essere.

Se dunque volesse individuarsi il compito teorico che presiede a questa sezione della *Filosofia del diritto*, esso non è quello di denunciare le carenze della soggettività dell'individuo portandolo ad adeguarsi progressivamente all'"idea', quasi che si trattasse di combattere la refrattarietà del soggetto ad accettare la normazione della sostanza. Il tema della sezione dei *Lineamenti* dedicata al 'Bene e la coscienza morale', che conclude la *Moralità* preparando il passaggio all'*Eticità*, tratta al contrario l'incapacità dell'idea della libertà a manifestare da se stessa la sua attività senza utilizzare quel 'medio' che è il soggetto inteso come il singolo e le sue azioni. Di questa 'incapacità', di cui l'idea ancora 'soffre' dal punto di vista morale, vengono qui distinti due aspetti principali: da un lato, l'idea nella sua consistenza astratta, cioè come fine immanente ad un mondo che soltanto 'deve essere', è incapace di fare della sua oggettività un sistema di doveri che nella loro particolarità e differenziatezza mostrino la sua capacità di finitizzarsi nell'attività del singolo individuo umano; dall'altro, poiché questa oggettività deve ancora la sua realtà ad un soggetto singolo che si intende come colui che traduce la libertà nella realtà, essa appare sottoposta, come si vedrà a proposito della coscienza morale, all'"accidentalità' di quest'azione.

Nell'analisi del primo aspetto di questa duplice carenza è agevole riconoscere la ripresa del confronto con la filosofia trascendentale. Nell'assoluta prevalenza dell'idea del Bene sulla soggettività dell'agente, per cui quest'ultimo è obbligato nei confronti dell'oggettività della prima con la ferrea necessità di un dovere «che deve venir compiuto *per* il dovere»[17], Hegel tratteggia l'assoluta obbligazione verso l'oggetto della ragion pratica che il soggetto autonomo ha nei sistemi morali tanto di Kant quanto di Fichte.

Le sue critiche a questa caratterizzazione dei rapporti tra sommo Bene e individuo umano riprendono, con la stringatezza

[17] *Rph* § 133.

propria di un compendio, analisi compiute più distesamente già negli scritti jenesi. La critica alla nozione di un dovere che deve farsi seguire in ragione della sua oggettività incondizionata, è giustificata dall'assenza di determinatezza di cui il contenuto del libero volere soffre nella morale kantiana:

«per quanto essenziale sia mettere in risalto la pura incondizionata autodeterminazione della volontà, autodeterminazione intesa come la radice del dovere, al modo in verità che la conoscenza della volontà ha acquistato soltanto grazie alla filosofia *kantiana* il suo stabile fondamento e punto di partenza grazie al pensiero dell'autonomia [*Autonomie*] infinita della volontà, altrettanto il tener fermo il punto di vista meramente morale, che non trapassa nel concetto dell'eticità, abbassa questo acquisto a un *vuoto formalismo* e la scienza morale a una retorica *del dovere per il dovere*»[18].

Si determina così, come incitamento a metter da parte ogni interesse a fronte della destinazione universale dell'uomo, inteso come soggetto morale, quella «retorica del dovere per il dovere» che è spessissimo obiettivo degli strali polemici hegeliani, in riferimento a Kant, ma soprattutto al Fichte di opere come la *Bestimmung des Menschen* o l'*Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*[19].

Per la verità tanto Kant quanto Fichte non si sono limitati affatto nelle loro opere alla retorica del dovere per il dovere. Il compimento dei loro sistemi di morale si realizzava invece per entrambi nella definizione di una dottrina dei doveri che riempisse la mera forma del dovere di una serie di contenuti determinati capaci di configurare comportamenti concreti. Kant si assegna al termine della seconda critica questo compito, e

[18] *Rph* § 135 ann.

[19] Cfr. *Glauben und Wissen*, in *GW*, IV, p. 402; trad. it., p. 236 e Fichte, *Appellation an das Publikum*, in *SW*, V, p. 237; ma si potrebbero citare anche alcuni brani della *Sittenlehre* come, per es., *SW*, IV, p. 163; trad. it., p. 151: «ciò che puoi ritenere con convinzione il dovere, fallo, e fallo semplicemente perché sei convinto che è il dovere», oppure il richiamo al «Begriff des absoluten Sollens» (cfr. *SW*, IV, p. 155), come anche vari passi della *Bestimmung des Menschen*. Ritorna il riferimento a Fichte, a proposito della retorica del dovere, in una nota manoscritta al § 124, dove il tema è anche l'astratta opposizione del benessere dell'agente con l'oggettività delle sue azioni, cfr. *W*, VII, p. 235: «Was der Mensch soll, das kann er, Fichte – solche leere allgemeine Worte».

alla sua realizzazione terrà fede nella *Metafisica dei Costumi*[20]; Fichte, nella *Sittenlehre*, dedica tutta la terza sezione dell'ultima parte precisamente a questo tema[21]. Hegel, da parte sua, non trascura che sia Kant che Fichte non ponevano lo scopo ultimo dei loro sistemi morali nella definizione formale del dovere e nell'affermazione che questa 'forma' sia il 'contenuto' determinato. Ma appunto, accanto alla polemica contro la vuotezza del principio del dovere per il dovere, quello che Hegel principalmente contesta in questa sezione dei *Lineamenti*, è che ad essi sia riuscito un superamento del formalismo della sola legge morale evitando che l'idea di sommo Bene rimanesse un'idea trascendente e mostrandone l'oggettività nei contenuti determinati di una pluralità di doveri.

Le critiche di Hegel non si intendono certo rivolte ad un'incapacità di Kant o Fichte di ottemperare al loro compito. Quello che Hegel vuol mettere in evidenza è che questo fallimento è già inscritto nell'intento di dare una dottrina dei doveri da un punto di vista che considera l'oggettività della libertà come un 'dover essere', e identifica la soggettività dell'agire libero con le azioni del singolo. La dottrina dei doveri pretende di definire contenuti particolari, norme determinate, in modo che la realizzazione dell'autonomia avvenga nella concreta azione di un soggetto; ma poiché l'azione è costituita anche dall'appagamento del proprio, singolare benessere, è quindi infinitamente determinata rispetto all'idea astratta e generalizzante di felicità presente nel sommo Bene, questi contenuti particolari non possono che contraddire continuamente quel principio puro da cui si vorrebbero dedotti:

«da questo punto di vista non è possibile alcuna immanente dottrina dei doveri; si può certo prendendolo *dal di fuori* trar qui dentro un materiale, e attraverso di ciò giungere a doveri *particolari*, ma da quella determinazione

[20] Cfr. KANT, *GS*, V, p. 161; trad. it., p. 312: «con tutto ciò ho solo inteso indicare le massime più universali della dottrina del metodo per una formazione e una pratica morale. Siccome la molteplicità dei doveri esigerebbe ulteriori determinazioni particolari per ogni specie di essi, dando così luogo a un lavoro ampio, mi si scuserà se in un'opera come questa, che ha carattere preliminare, non vado oltre questi tratti fondamentali». Per la *Metafisica dei Costumi*, cfr. *GS*, VI, pp. 379 ss.

[21] Cfr. *SW*, IV, pp. 254 ss.

del dovere, intesa come *la mancanza della contraddizione*, come *la concordanza formale con sé*, la quale determinazione è nient'altro che la fissazione dell'*astratta indeterminatezza,* non può avvenire il passaggio alla determinazione di doveri particolari, né, quando un tal contenuto particolare giunge alla considerazione per l'agire, c'è in quel principio un criterio per decidere se esso sia un dovere o no»[22].

Da qui, quella dialettica dei doveri particolari e l'analisi dei casi di collisione tra doveri, o meglio, di quel groviglio di contraddizioni in cui necessariamente finisce la delineazione di plurimi doveri a partire dall'unica legge morale, che Hegel ha in più occasioni analizzato[23], e che sono traccia della consapevolezza, tanto in Kant quanto in Fichte, di non essere riusciti nel loro scopo. La 'moralità' hegeliana e l'idea di Bene che presiede alla sezione ad essa intitolata, sono costruiti secondo i medesimi limiti, perché quel che questa sezione mira a dimostrare è che l'oggettività dell'idea della libertà diventa promotrice di concreti comportamenti particolari solo in un punto di vista, quello etico, che, come si vedrà, smette di identificare la soggettività dell'agente con la sua autonomia di singolo.

Se si pone l'accento sull'incapacità, da Hegel sottolineata, di ricavare una dottrina dei doveri dalle morali di Kant e Fichte, si comprende che le critiche hegeliane non sono dettate da una sottostima di quegli elementi di esse che danno concretezza oggettiva al principio dell'autonomia del soggetto. Il 'formali-

[22] *Rph* § 135 ann. Nell'uso dell'aggettivo «immanente» c'è, forse, il ricordo dell'utilizzo fattone da Kant nell'introduzione alla dialettica trascendentale della *Critica della Ragion pura*, a proposito dell'applicazione dei *Grundsätze* della ragion pura nei limiti di un'esperienza possibile in opposizione ad un loro uso 'trascendente', cfr. *GS*, III, pp. 235-236.

[23] *Rph* § 135 ann. Cfr. inoltre *Enz 1* §§ 422-426 in part. § 422: «Il bene è dapprima in quanto astrattamente universale; tuttavia, come elemento essenziale della volontà, è in sé qualcosa di negativo e perciò un bene *particolare*. Si danno perciò svariati *beni* e *molteplici* doveri, la cui diversità è reciprocamente dialettica e li porta alla *collisione*». L'analisi di questa collisione è sostanzialmente analoga a quella contenuta nella *Phänomenologie des Geistes* nella parte dedicata alla *Verstellung* della sezione *Der seiner selbst gewisse Geist,* in cui viene mostrato come in relazione alla *Moralität* sorga «eine vielfache Menge von moralischen Geboten» i quali, proprio perché il soggetto morale si sente titolare di una personalità infinita che tutto può giudicare secondo coscienza, li ritiene inessenziali e non hanno per questa autocoscienza alcuna, cfr. *GW*, IX, pp. 337 ss.; trad. it., II, pp. 157 ss.

smo' di cui Hegel accusa qui Kant, come in altri luoghi, riportando l'esempio kantiano del deposito[24], e cioè la descrizione di un agire morale che si pretende concreto nell'assenza di un contenuto determinato, e che configura l'adesione del soggetto morale alla legge come l'immediato riconoscimento dell'universalità della legge nella sua mancanza di contraddizione, non esaurisce, anche per Hegel, il sistema kantiano della morale. Ma Hegel ne riprende la critica, subito dopo aver rilevato l'incapacità del punto di vista morale di dettare un'immanente dottrina dei doveri, come conferma di questa incapacità. Poiché l'oggettività del sommo Bene non riesce a mostrarsi promotrice di comportamenti individuali concreti ossequienti a dei doveri, si ricorre, per configurare la coincidenza nell'agire individuale di oggettività della legge e soggettività dell'autonomia, ad una definizione formale dell'universalità della legge fondata sulla sua assenza di contraddizione. Si ricorre al formalismo dell'esempio del deposito quando l'unica maniera per configurare la concretezza di un comportamento singolare si può avere eliminando qualsiasi contenuto.

In altre parole le critiche hegeliane a Kant e a quel che della sua morale passa nell'etica di Fichte, non misconoscono la centralità da loro attribuita ad un 'oggetto' della ragione pratica, né gli sforzi fatti da entrambi per mediare tra questo oggetto e la concretezza dell'individuo umano. Ma poiché si concepisce questa concretezza mantenendo la singolarità dell'individuo, poiché quest'ultima non passa in quel rapporto di riconoscimento che costituisce la necessità della sostanza, l'universalità del Bene rimane in opposizione con la particolarità dell'azione dell'individuo. Sulla base di questa opposizione si può bensì costruire una dottrina dei doveri, ma essa fallisce il suo scopo principale, quello di fornire contenuti determinati all'azione del soggetto morale, perché l'oggettività del

[24] *Rph* § 135 ann. La confutazione di questo argomento kantiano, per cui si veda la *Critica della ragion pratica* (cfr. *GS*, V, p. 27) si trova già nello *Scritto sul diritto naturale*, cfr. *GW*, IV, pp. 436-439, o anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, cfr. *W*, XX, pp. 368-369. Sulla cogenza delle critiche hegeliane cfr., tra i contributi più recenti, BAUM 1987, in part. pp. 240 ss. e, in un discorso preoccupato di non renderle efficaci per l'«etica del discorso», HABERMAS 1994. Per l'importanza di queste critiche rispetto al sorgere stesso della dialettica cfr. LYPP 1978.

Bene si mostra realizzata nel comportamento dell'individuo solo come imposizione legalistica di tali contenuti.

2. *Il confronto con Jacobi*

Questa critica hegeliana alle dottrine dei doveri delle filosofie trascendentali richiama un altro importante termine di confronto nella delineazione del «punto di vista morale». L'individuazione degli aspetti legalistici delle dottrine dei doveri come la dimostrazione più evidente del loro fallimento complessivo, avevano avuto già in Jacobi una compiuta disamina. In particolare, nella *Lettera a Fichte*, Jacobi aveva imputato alla «volontà che non vuole nulla», alla «personalità impersonale» alla «semplice egoità dell'io senza persona» – tutti elementi complessivamente definiti «semplici mostruosità», di «sottoporre la coscienza (lo spirito di cui è maggiore la certezza) ad un fantasma della razionalità» di «renderla ciecamente legalistica, muta, sorda e insensibile». Sistemi di morale come quelli di Fichte sono «costretti ad estinguere sino all'ultima goccia» la fonte viva della coscienza «che è il cuore dell'uomo»[25]. La formalizzazione dei doveri compiutavi annulla la spontaneità della coscienza morale, perché «è soltanto così che diventano incondizionatamente possibili le leggi generali, le regole senza eccezione, e la rigida ubbidienza»[26]. Lo scopo di raggiungere un «sistema di morale universalmente valido e rigorosamente scientifico» determina l'annichilimento di un coscienza che viene ridotta ad essere una mano finta che, dall'alto di una cattedra, «segna senza fallire la direzione di tutte le strade maestre»[27].

Con questo Jacobi non vuole negare il valore e l'utilità di una disciplina come è quella che definisce «una *Pflichtenlehre* rigorosamente dimostrata». Né tantomeno egli intende opporsi a ciò su cui questa dottrina è fondata, l'autonomia della personalità infinita, che egli chiama «il principio morale della ragione», e

[25] Per questa e le citazioni precedenti cfr. JACOBI, *Werke*, III, pp. 39-40; trad. it., p. 188.

[26] *Ibidem*, III, p. 40; trad. it., p. 188.

[27] *Ibidem*, III, p. 40; trad. it., p. 189.

rispetto al quale afferma: «l'accordo, l'unità costante dell'uomo con se stesso, è il più alto che la nostra mente possa concepire, perché questa unità è la condizione assoluta, immutabile, dell'esistenza razionale in generale, e quindi anche di ogni agire conforme a ragione e libero»[28]. Tuttavia, «questa stessa unità non è l'essere nella sua essenza, non è il vero. Considerata in se stessa, è brulla, deserta e vuota. La sua legge non potrà mai diventare il cuore dell'uomo, e innalzarlo realmente sopra se stesso, perché innalza l'uomo veramente sopra se stesso soltanto il suo cuore che è la facoltà delle idee, che non sono mai vuote idee»[29]. La filosofia trascendentale, afferma Jacobi, con il «puro impulso dell'Io» non riuscirà mai a strappargli il cuore dal petto, ossia non riuscirà mai a sostituire l'intellettualistica indipendenza dell'autocoscienza a quella totalità dell'individuo, fatta anche di bisogni, passioni, impulsi, che effettivamente definisce l'autocoscienza di ognuno nella sua singolarità, e che Jacobi richiama complessivamente con il riferimento al 'cuore'.

Su questa riformulazione del «principio morale della ragione», e sui limiti del 'rigorismo' morale kant-fichtiano messi in evidenza da Jacobi, torna ad appuntarsi con interesse l'attenzione di Hegel nel periodo di composizione dei *Lineamenti*[30]. Nella recensione del '17 dedicata al terzo volume delle opere del «nobile vegliardo», oltre a questi brani della *Lettera a Fichte*, Hegel prende anzitutto in considerazione alcuni passi di uno scritto da Jacobi specificamente dedicato a Kant, *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*[31], in cui ritrova una convincente critica al formalismo morale kantiano, accusato di definire in maniera esteriore il rapporto tra universalità della legge e particolarità dei contenuti del volere, divisi tra un'autocoscienza individuale intesa in senso

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, III, p. 41; trad. it., p. 189.

[30] Sul confronto di Hegel con Jacobi, e sulla presenza di esso sin dagli inizi della produzione filosofica hegeliana, si veda RÜHLE 1989. Sui caratteri specifici della teoria jacobiana della libertà cfr. VERRA 1963, pp. 137 ss.

[31] JACOBI, *Werke*, III, pp. 61 ss. Di questo scritto, che contiene una critica alla nozione kantiana di 'arbitrio' affine alla critica hegeliana, Hegel si era già occupato in *Glauben und Wissen*.

empirico e un molteplice dato al di fuori di essa[32]. Tale esteriorità insuperabile determina quel perenne dover essere in cui i sistemi morali di Kant e Fichte finiscono per proiettare la realizzazione del sommo Bene. Contro questa infinita inattingibilità di tutto quel che determina la coscienza morale, Jacobi ha avuto il merito di mostrare che la coscienza dell'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità

«è tutt'altra cosa dal postulato che queste idee *devono* soltanto *essere*; quel lato teoretico costituisce il complemento del *dover-essere*, e soltanto la convinzione che il razionale ugualmente *è*, come deve essere, può costituire la base del pratico; il semplice dover-essere, il concetto soggettivo senza oggettività è ugualmente privo di spirito, così come un semplice *essere senza concetto*, che non abbia in sé il *suo dover essere* e sia conforme a lui, è una parvenza vuota»[33].

L'aspetto che qui più interessa di questa recensione è il modo in cui il principio morale jacobiano, e la critica verso la dottrina dei doveri di Fichte, vengono messi in rapporto con l'etica aristotelica; rispetto a questa operazione concettuale, il rinnovato misurarsi hegeliano con questi scritti può intendersi come l'occasione per un confronto tra le soluzioni offerte da Jacobi contro la filosofia morale kant-fichtiana e quello che invece poteva offrire una teoria antica dell'eticità. La descrizione del principio morale jacobiano e la critica a un principio morale che fosse basato su un'idea di personalità «brulla, deserta, vuota» viene infatti così commentata:

«in fondo ciò è quanto già Aristotele critica nel principio morale (Ἠθικ. μεγ. A); egli cioè afferma che il primo maestro della morale, Socrate, ha fatto delle *virtù* un *sapere* (ἐπιστήμε) – il *bene* e la *bellezza* sono le idee pratiche soltanto come *universale –, ma questo è impossibile*, egli aggiunge, *giacché ogni sapere implica un fondamento* (λόγος); *il fondamento appartiene però al lato pensante dello spirito; gli accade quindi che egli sottrae la parte alogica dell'anima, l'impulso e il costume* (πάθος καὶ ἦθος).– Questo universale del pratico contiene soltanto ciò che *deve essere*; Aristotele, come Jacobi, non trova in esso quel lato con e per cui l'universale *è*. Ma in Aristotele *istinto* e *costume* rappresentano qualcosa di più determinato del semplice *cuore*»[34].

32 *W*, IV, p. 440.

33 *W*, IV, p. 444; trad. it., p. 55 (qui, come nelle citazioni seguenti, lievemente modificata).

34 *W*, IV, p. 446; trad. it., p. 59. Cfr. ARISTOTELE, *Grande etica*, I, 1, 1182 a: «Dopo di lui [Pitagora] venne Socrate, che parlò meglio e più ampiamen-

Aristotele viene richiamato accanto a Jacobi, perché entrambi, Aristotele con la sua teoria etica e Jacobi con l'importanza attribuita al cuore, hanno sottolineato la necessità di una morale che si interessi alla parte 'alogica' dell'anima senza porla in opposizione con quel che rende un individuo anche un ente razionale. Ma la comparazione si ferma qui, nel senso che il principio aristotelico, fondato sulla conoscenza dell'eticità di un popolo concreto è qualcosa di più determinato del semplice cuore. In riferimento a questo, Hegel sottolinea i meriti del concetto antico di eticità segnandone, al tempo stesso, i limiti:

«da sempre si è ritenuta opera degli uomini più saggi non soltanto il conoscere l'universale, le *leggi* astratte, ma anche l'avere l'intellezione di ciò che appartiene all'impulso, all'abitudine e al costume, in quanto lato incosciente, e il trovare e lo stabilire la regolazione di questo lato. Mediante una simile regolazione quel lato *astratto* riceve una *realtà* [*Realität*] naturale in un popolo particolare, e la legge come *costume* ha per il singolo una validità esistente; così la legge è *data* tanto come *suo* impulso, quanto per l'impulso ancora indeterminato e senza direzione»[35].

Aristotele ha avvertito l'esigenza di dare anche una trattazione teoretica dei principi morali; le critiche a Socrate da lui formulate devono non intendersi come un'opposizione all'idea che la trattazione dell'agire morale possa avere un lato teoretico, sebbene anch'egli non unisca questa trattazione al versante pratico di essa, perché distingue la teoria del Bene dall'analisi delle virtù[36]. Jacobi, al contrario, esclude totalmente un'analisi teo-

te sulle virtù, ma neppure egli vi riuscì bene. Infatti egli rendeva le virtù delle scienze; ed è impossibile che ciò sia vero. Tutte le scienze, infatti, implicano la ragione, e la ragione si trova nella parte intellettuale dell'anima. Tutte le virtù, quindi, si trovano secondo lui nella parte razionale dell'anima. Gli accade quindi che, rendendo le virtù delle scienze, egli sottrae l'elemento irrazionale dell'anima, e facendo ciò sottrae anche la passione e il carattere etico; cosicché egli non riuscì, per questo rispetto, a trattare bene intorno alle virtù».

[35] Cfr. *W*, IV, pp. 446-447; trad. it., p. 59.

[36] Cfr. *W*, IV, p. 447; trad. it., p. 60: «può sembrare che la critica di Aristotele riguardi piuttosto proprio l'opposto ed arrivi ad affermare che la virtù di Socrate sia costituita come un sapere cioè che il principio morale sia qualcosa di *teoretico*. – Ma d'altra parte Aristotele non critica che ciò che costituisce l'universale nella sfera etica, cioè *il bene*, sia appreso, piuttosto egli ritiene necessario, in seguito, l'esame di questo concetto, solo che lo distingue dall'indagine della virtù». Il riferimento delle critiche aristoteliche a

retica dei principi morali che possa loro riconoscere un'oggettività al di fuori della soggettività pratica «in quanto egli rigetta questa forma del Bene e una teoria dei doveri e, per di più, rimanda al *cuore*»[37]. Egli avrebbe potuto, in base alla sua critica al principio morale kantiano e fichtiano, formulare una teoria dell'eticità all'altezza dei moderni, ma non l'ha fatto perché riproduce, non volendolo, la stessa «unilateralità del principio pratico, quale è stabilito nel sistema kantiano, cioè che esso è astratto dal momento *teoretico* e perciò è soggettivo»[38].

Questi limiti di Jacobi vengono meglio esplicitati con l'analisi di un passo della *Lettera a Fichte* su cui la riflessione hegeliana ritorna almeno dai tempi di *Glauben und Wissen*[39], e il cui ricorrere nei suoi scritti si configura come una sorta di barriera che Hegel frappone fra sé e Jacobi ogniqualvolta sia necessario delimitare i caratteri specifici delle sue proprie critiche a Kant e Fichte[40]. Immediatamente prima della critica alla dottrina dei doveri fichtiani, nella *Lettera a Fichte*, per sottolineare come la definizione di Bene non possa mai risolversi in una costruzione intellettualistica che non comprenda in sé la considerazione della totalità della persona, Jacobi afferma:

«ammetto dunque di non conoscere il bene in sé e il vero in sé, di averne soltanto un lontano presentimento; e dico chiaramente che mi ribello se mi si vuole per ciò imporre quella volontà che non vuole nulla, quel guscio vuoto [*hohle Nuß*] che è l'autonomia e la libertà nell'assolutamente indeterminato, e mi s'incrimina di essere ateo, un vero ed autentico senza Dio, se recalcitro nell'accettarla. Sì, io sono l'ateo e il senza Dio, che opponendosi alla volontà che nulla vuole, vuole mentire, come mentì, morendo, Desde-

Socrate è anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, cfr. *W*, XIX, p. 223. Va ricordato, a questo proposito, che Aristotele è il pensatore cui Hegel riconosce la capacità di cogliere l'attività dell'individuo come unità di pensare al volere. Cfr. a questo proposito la nota a *Rph* § 140 ann.: «Aristotele ebbe certamente un'intellezione più profonda, entro la connessione del conoscere e del volere, di quanto è divenuto corrente in una piatta filosofia, la quale insegna che il *non-conoscere*, l'*animo* e l'*entusiasmo* siano i veraci princìpi dell'agire etico».

37 *W*, IV, p. 447; trad. it., p. 60.

38 *W*, IV, p. 447; trad. it., p. 60.

39 Cfr. *Glauben und Wissen*, in *GW*, IV, pp. 380 ss.; trad. it., pp. 207 ss.

40 Il brano è citato in *W*, IV, p. 448; trad. it., p. 61.

mona; vuole mentire ed ingannare, come Pilade offrendosi al posto di Oreste, uccidere come Timoleone, violare la legge e il giuramento come Epaminonda, come Giovanni de Witt, decidere il proprio suicidio come Ottone, commettere un sacrilegio come Davide; sì, e cogliere le spighe di sabato, se non v'è altra ragione che quella che sono affamato, e se la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge. Io sono un senza Dio di questa specie, e mi faccio beffe della filosofia che mi chiama a causa di ciò senza Dio, mi faccio beffe di lei e del suo essere supremo, perché con la più sacra coscienza che ho in me so che il *privilegium aggratiandi* accordato a tali delitti commessi soltanto contro la pura lettera della legge assoluta e universale della ragione, è il vero e proprio diritto sovrano dell'uomo, il suggello della sua dignità e della sua natura divina»[41].

Anche nella recensione del '17, come già in *Glauben und Wissen*, Hegel mostra di apprezzare l'opposizione qui prospettata tra un'adesione puramente normativa alla legge morale e gli atti magnanimi di grandi personaggi che hanno realizzato la loro infinita personalità infrangendo la legge e non intendendo la loro soggettività disgiunta dalla totalità della propria persona. Ma, quel che si chiede Hegel, è perché Jacobi non veda in questo un principio razionale, ossia perché non consideri che in questi atti magnanimi ciò che propriamente vuole chi agisce è fondato non sul mero affidarsi al cuore, ma su una considerazione razionale di ciò che costituisce la propria particolarità soggettiva: «per quanto importante sia ... conoscere la volontà come questa onnipotente, puramente universale negatività contro il determinato», ossia come un principio che non può essere costretto in nessuna dottrina dei doveri, è ugualmente importante «conoscere e riconoscere anche la volontà nella sua *particolarizzazione*, diritti, doveri, leggi» i quali propriamente «costituiscono il contenuto della sfera etica o morale»[42].

Jacobi conduce un attacco condivisibile alle astrazioni della moralità di Fichte e di Kant, e il suo appellarsi alla maestà della personalità e alla certezza che essa trova in sé «costituisce il medesimo fondamento e risultato che ha una *dialettica*, la quale nei diritti, nei doveri, nei precetti morali o religiosi *determinati* porta alla coscienza i loro *limiti*»[43]. Hegel stesso fa qual-

[41] JACOBI, *Werke*, III, pp. 37-38; trad. it., pp. 187-188.

[42] *W*, IV, p. 449; trad. it., p. 62.

[43] *W*, IV, p. 449; trad. it., p. 62.

cosa di analogo quando mostra i casi di collisione tra doveri nelle dottrine della filosofia trascendentale. Ma proprio la critica jacobiana a queste dottrine dei doveri e ai loro limiti dovrebbe portare alla consapevolezza «che la conoscenza di questi limiti non resti abbandonata semplicemente al *cuore*»[44]. Jacobi giustamente dà trascrizione dell'idea che ci sia un Bene verso cui l'uomo ha assoluta obbligazione:

«l'appello di Jacobi, come poc'anzi si è notato, non si rivolge contro il *bene in sé*, cioè contro la volontà, che in questa pura autocoscienza della sua essenza ha tolto ogni determinatezza; se esso dovesse rivolgersi contro la *conoscenza determinata* della *finitezza*, delle leggi, dei diritti e dei doveri *determinati*, non sarebbe necessaria alcuna argomentazione [per capire] dove questa porterebbe»[45],

cioè la dottrina di Jacobi non potrebbe che portare all'immoralità, o all'illegalità. Ma egli sbaglia nel non vedere nelle ragioni che hanno spinto quegli individui a compiere azioni così grandi, non il semplice impulso del cuore, ma l'accettazione consapevole di qualcosa di ancor più *determinato*: «proprio ciò di cui essa è conoscenza» cioè la limitatezza di una dottrina morale dei doveri, «costituisce ugualmente un che di *determinato*, un diritto, un dovere, una legge»[46].

Configurare il vero agire morale, l'agire che si allontana dalla legge per maestà divina, come un agire che si verifica solo per individui che compiono atti eccezionali, come quelli elencati nella *Lettera a Fichte*, porta alla convinzione che l'agire morale si dia solo in circostanze segnate da «intrighi e dalla sfortuna più grande». Rispetto a ciò Hegel afferma:

«sarebbe davvero una triste condizione quella della libertà se essa potesse dimostrare la sua maestà e darsi una realtà soltanto in casi straordinari di tremenda lacerazione della vita etica e naturale e in individui fuori dal comune»[47].

Al contrario, quei personaggi del passato o del mito hanno potuto compiere atti tanto magnanimi non perché essi prescin-

44 *W*, IV, p. 450; trad. it., p. 62.

45 *W*, IV, p. 450; trad. it., pp. 62-63.

46 *W*, IV, p. 450; trad. it., p. 63.

47 *W*, IV, p. 451; trad. it., p. 64.

dessero da qualsiasi legge, ma perché aderivano ad un'oggettività più solida di quella prospettata dalla proiezione futura di un 'dover essere'. Si può agire eroicamente, senza che alcun precetto morale lo imponga, solo in una situazione etica, ossia solo in una situazione in cui la rinuncia al proprio interesse si impone con la cogenza che ha una legge etica. Con l'elaborazione dell'etico e delle sue leggi gli antichi hanno dato l'esempio di doveri che vengono seguiti non per la loro positività, perché ci sia un potere esterno o una legge astratta che li prescriva, ma in base al fatto che ognuno li riconosce come qualcosa che regge la propria stessa vita: «gli *antichi* hanno ... trovato la più alta forma etica nella vita di uno Stato ben ordinato. Di una tale vita si potrebbe anche dire che l'*uomo* qui è fatto e ha valore *per la legge* anziché la *legge per l'uomo*». La proposizione nota al rovescio, contenuta nel brano di Jacobi citato,

> «racchiudeva in sé un'alta verità, in quanto si riferiva alla legge positiva, cioè semplicemente statutaria; ma la legge etica, presa universalmente, deve certamente ritenersi più vera, giacché l'uomo è fatto per essa; difatti una volta che si voglia separare e contrapporre uomo e legge, all'uomo resta soltanto la singolarità, gli scopi sensibili del desiderio, e questi possono essere considerati soltanto come *mezzo* in rapporto alla legge»[48].

La legge etica è quindi superiore a qualsiasi legge meramente morale e, al tempo stesso, è la dimostrazione che l'uomo ha diritto a rivendicare il diritto soggettivo alla sua libertà solo in quanto questo diritto si è articolato in una pluralità di leggi, istituzioni, doveri. Se la 'dialettica' jacobiana serve a chiarire i limiti di qualsiasi apparato normativo e il fatto che diritti, doveri e leggi, non possono essere mai qualcosa di semplicemente imposto, di fattualmente positivo, poiché essi tutti sono sottomessi a qualcosa di superiore, al tempo stesso «deve essere riconosciuta la loro sfera, in cui essi hanno una *validità* positiva»; e il compito che si richiede alla filosofia, a una considerazione razionale dei comportamenti, è quello di motivare la «necessità delle determinazioni etiche e il loro valore» mostrando «l'elemento superiore in cui esse sono fondate e che, appunto

[48] Per questa e la citazione precedente cfr. *W*, IV, p. 451; trad. it., p. 64. Le espressioni «volere la legge per la lettera» o «volere la legge per lo spirito», derivano dalle epistole di S. Paolo (*Ep. ai Romani II*, 27 e *II Ep. ai Corinti*, III, 6). Tali espressioni erano state riprese anche da Kant nella *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cfr. *GS*, VI, pp. 30-31.

per questo, ottiene su di esse potere e maestà»[49]. È questo ciò che propriamente individua la funzione dell'elemento etico: esso serve a valutare la necessità di qualsiasi precetto, e a giudicarlo in base a ciò, non già a vanificare qualsiasi tentativo di fare del contenuto proprio del volere libero qualcosa di determinato.

La polemica contro Jacobi si allarga così a quegli «atteggiamenti morali» propri, genericamente, del romanticismo, e nei romanzi jacobiani pure presenti, secondo i quali un contenuto dell'agire corrisponde all'infinita personalità dell'uomo solo quando esso non è determinato da alcuna legge[50]. Queste posizioni hanno introdotto nella considerazione morale la relativizzazione di ogni dovere si presenti sotto forma di precetto. Ciò va tenuto, a parere di Hegel, lontano sia dalla considerazione scientifica che da quella religiosa, non perché anche Hegel non riten-

[49] *W*, IV, p. 450; trad. it., p. 63.

[50] Si pensi ad una delle tante 'lezioni di morale' tenute nel romanzo *Woldemar*: «la lettera della ragione, della religione, delle leggi civili e dello Stato sono una come un'altra; possono tutte ugualmente poco. Nessun uomo ha mai obbedito a una legge, semplicemente come legge; ma solo al potere, dal quale derivava, e che la accompagnava; sempre al solo vigore, il quale gli diede impulso, inclinazione, abitudine. Ciò che è bene lo dice all'uomo immediatamente e solo il suo *cuore*; solo il suo cuore, il suo *impulso* può dirgli immediatamente che la sua vita è amarlo. Il servire il bene, insegna alla superiore ragione a riconoscerlo e ad adoperarlo. L'*abitudine* rende la saggezza acquistata sua propria, gliela conserva, le dà *stabilità*. 'Determina te stesso per il meglio, dice Pitagora, e presto l'esercizio te la renderà la cosa più piacevole da fare'» cfr. JACOBI, *Werke*, V, p. 115. Per il riferimento alla lettera della legge vedi anche pp. 123-124. Ma si pensi anche alle affermazioni di Allwill nella XX lettera dell'omonimo romanzo epistolare, esemplare nella sua interezza per l'atteggiamento a cui qui ci si riferisce. Cfr. ad esempio *ibidem*, I, p. 191: «sappiamo che, per la sicurezza generale, ogni giudice deve giudicare secondo l'arida lettera della legge, e deve essere cieco riguardo a ogni altra considerazione: ne segue quindi che spesso i più detestabili misfatti vengono approvati legalmente, poiché quel malvagio non ha agito contro la *lettera* della legge e s'è servito della forma della procedura per la sua difesa: il giudice scrupoloso non poteva fare altrimenti, e avrebbe dovuto soltanto – fosse stato il più acceso filantropo –, pronunciare per sentenza la rovina per quest'uomo pure giudicato probo». Entrambi i romanzi avevano trovato citazione in *Glauben und Wissen*, cfr. *GW*, IV, p. 382; trad. it., p. 211. Sull'idea di soggettività morale seguita in alcune figure cruciali della cultura tedesca del tempo e per il contributo hegeliano ad un suo superamento, cfr. BODEI 1987, in part. pp. 211 ss.

ga che i precetti morali, o religiosi, da soli, siano insufficienti a promuovere comportamenti concreti e nobili nella loro effettualità. Ma perché se si considera come l'uomo sia incline ad agire «più volentieri *magnanimamente* che *rettamente*, più volentieri *nobilmente* che *moralmente*», è facile la circostanza che poiché ci si permette «di agire contro la *lettera* della legge», come invocava Jacobi nel brano prima citato, ci si senta dispensati «tanto dalla lettera quanto dalla *legge*»[51].

3. *Coscienza morale e disposizione etica*

Se ora si torna a considerare l'opera del 1821, tutte queste riflessioni su un modello alternativo alla dottrina dei doveri di tradizione 'kant-fichtiana', risultato di un confronto pluridecennale con la filosofia di Jacobi, ricompaiono in riferimento a quei paragrafi dell'ultima sezione della *Moralità* dedicati alla coscienza morale (*Gewissen*)[52]. È infatti in unità con la polemi-

[51] *W*, IV, p. 450; trad. it., p. 63. La constatazione che l'uomo agisca più volentieri magnanimamente (*großmütig*) che rettamente (*rechtlich*) ritorna nelle lezioni del '19, all'interno dell'ultima sezione della parte *Moralità*: «die Menschen wollen überhaupt häufig lieber edel und großmütig als gerecht sein» (cfr. *Rph 19*, p. 108), mentre nel testo a stampa essa è ripetuta in riferimento al patriottismo (cfr. *Rph* § 268 ann.) di cui qui si tratterà più avanti. Nell'uso di questa espressione è possibile che agisca un'eredità fichtiana, cfr. *Sittenlehre*, in *SW*, IV, 187; trad it., p. 172, laddove Fichte, criticando la mentalità di chi si affida al mero impulso anche per realizzare la moralità, così la stigmatizza: «si vuole certo avere buona volontà, e si vuole che tutti gli altri fuori di noi facciano dipendere tutto dalla nostra buona volontà; ma non si vuole assolutamente sentir parlare di dovere, di imputabilità e di legge. Si vuol essere generosi e indulgenti ma non si vuol essere giusti [Man will grossmüthig seyn und schonend, und nicht gerecht]».

[52] *Rph* §§ 136-139. Nel testo a stampa Jacobi viene citato nell'annotazione al § 140, riportando, significativamente, un suo brano contro l'etica della convinzione. Ma nelle lezioni del '19 il suo nome ritorna due volte, una prima in riferimento alla seconda sezione (cfr. *Rph 19*, p. 97), e quindi anche all'interno dell'ultima sezione della *Moralità* proprio in riferimento al *Gewissen* e ricordando le critiche jacobiane a Fichte del *Brief an Fichte*: «Das Wissen des Willens überhaupt, das Gewissen, diese allgemeine Macht, ist zuerst darin ausgesprochen, daß Jacobi sagt, daß der Mensch sich in seinem Gewissen als die absolute Macht wisse. (Brief an Fichte). Hier ist ausgesprochen, daß alle bestimmten Gebote ebensogut nicht gelten können, als sie gelten. Er sagt, es gibt kein absolutes Gebot. – Wenn Gesetz und Mensch getrennt

ca condotta contro Jacobi, i cui toni nella recensione prima citata mutano decisamente rispetto alla durezza delle critiche di *Glauben und Wissen*, che può leggersi un brano spesso considerato in riferimento al solo Kant:

«la *coscienza morale* esprime l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene, in pari tempo nell'affermazione che quel ch'essa sa e vuole è in *verità* diritto e dovere. La coscienza morale intesa come questa unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, violare il quale sarebbe *sacrilegio*»[53].

Questo brano, talvolta citato dalla critica per sottolineare la permanenza, anche nello Hegel maturo, di una forte impronta kantiana, acquista nuove risonanze se lo si legge tenendo sullo sfondo il confronto con la filosofia morale di Jacobi. L'idea di una coscienza soggettiva che al di là di qualsiasi legalistica dottrina dei doveri è capace di ritrovare in se stessa quel che è giusto o sbagliato fare, ha il merito di individuare uno dei limiti principali della 'morale kant-fichtiana', e cioè quello di non riuscire a configurare un'oggettività del Bene che si mostri come tale nelle azioni concrete del soggetto. Ma se questa coscienza morale viene affermata come la prerogativa di un individuo colto nel suo agire singolare, caratteristica che Jacobi mantiene in comune con Kant e Fichte, tale coscienza può arrivare a contraddire l'oggettività del Bene. Il brano prima citato sul sacrilegio del violare la coscienza morale prosegue infatti:

«ma se la coscienza morale di un *determinato individuo* è conforme a questa idea della coscienza morale, se ciò che essa *tiene* o spaccia *per buono*, è anche realmente buono, ciò si conosce unicamente dal *contenuto* di questo qualcosa che dev'esser buono. Che cosa è diritto e dovere, inteso come ciò che è in sé e per sé razionale delle determinazioni della volontà, non è essenzialmente né la proprietà *particolare* di un individuo, né nella *forma* di sentimento o altrimenti di un sapere singolo, cioè sensibile, bensì essenzialmente di determinazioni *universali*, pensate, cioè nella forma di *leggi* e *princìpi*»[54].

werden, so ist der Mensch allerdings höher als das Gesetz. Dieses hat keine Wirklichkeit ohne den Menschen»; cfr. *Rph 19*, pp. 112-113.

53 *Rph* § 137 ann.

54 *Rph* § 137 ann. (cfr. *W*, VII, p. 255). Si pensi ad esempio, ad affermazioni come queste contenute nel *Woldemar*: «azioni che non derivano *immedia-*

Riferendo questo brano, e più in generale la discussione della coscienza morale, al confronto con Jacobi, non si vuole certo dire che il *Gewissen* non giochi un ruolo centrale tanto in Kant quanto in Fichte[55]; ma in questa sezione dei *Lineamenti* la soggettività della coscienza morale appare come una posizione simmetricamente opposta e complementare a quella pura oggettività del 'Bene astratto' che, come si è visto, è agevole esemplificare con il riferimento a Kant. Rispetto a tale posizione, più che il richiamo all'autonomia kantiana, chiarisce la funzione qui rivestita dalla coscienza morale quell'atteggiamento morale, esemplarmente espresso da Jacobi per cui nessuna dottrina dei doveri può riuscire ad esaurire in sé la totalità del soggetto e della sua coscienza[56]. La soggettività della coscienza morale è qui intesa «come l'astratta autodeterminazione e pura certezza soltanto di se stessa» che «volatilizza ... entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere, e dell'esserci, giacché essa è la potenza giudicante per determinare per un contenuto, soltanto movendo da sé, che cosa è buono»[57].

Come nella recensione le critiche a Jacobi non consistevano nell'accusarlo di immoralismo, così qui il punto non consiste

tamente e *spontaneamente* dal sentimento del dovere, che non si fondano solamente su questo sentimento, non sono azioni veramente conformi al dovere, veramente buone e virtuose. Ogni uomo conosce questo sentimento con il nome di *coscienza* [*Gewissen*], che è l'unica fonte della morale, l'origine di ogni diritto e di forme e istituzioni legali e morali infinitamente diverse, che *devono* [*sollen*] rappresentare la coscienza presso la moltitudine, ma *non sono in grado* di farlo», cfr. JACOBI, *Werke*, V, p. 87.

[55] Per Kant si può vedere la *Metafisica dei costumi*, *GS*, VI, pp. 400-401. Per Fichte cfr. la *Sittenlehre*, *SW*, IV, p. 156; trad. it., pp. 143-144, in cui vengono enunciati in un solo comando i due principi della *Form der Sittlichkeit*: «*agisci sempre secondo quello che è il tuo convincimento migliore del tuo dovere*; oppure: *agisci secondo la tua coscienza morale* [*handle nach deinem Gewissen*]. Questa è la condizione formale della moralità delle nostre azioni, che è stata anche, di preferenza, chiamata la loro *moralità*». Ma vedi anche *SW*, IV, p. 173; trad. it., p. 159: «la coscienza morale ... è la *consapevolezza* [*Bewussteyn*] *immediata del nostro dovere determinato*». Per il confronto con Kant su questo tema cfr. GUÉROULT 1977 e MERTENS 1988.

[56] Considera la coscienza morale un superamento del 'formalismo' kantiano, e accenna a questo proposito a Jacobi, F. Valentini, cfr. VALENTINI 1971, in particolare p. 482.

[57] *Rph* § 138.

nel criticare con la coscienza morale, meramente, la posizione di un'individualità che non rivendichi alcuna oggettività alle sue azioni. Tramite la posizione della coscienza morale viene discusso piuttosto un limite intrinseco all'idea del Bene, come realizzazione oggettiva della libertà, quando la sua 'realtà' venga configurata secondo l'azione di un singolo. Una soggettività che rende vana qualsiasi prescrizione e si arroga il diritto di cogliere da sé sola quel che rende il Bene determinato nella sua azione, non è qui presa in esame come ciò che è meramente opposto all'idea della libertà ma, secondo il «punto di vista morale», essa è considerata in quanto «potenza alla quale il Bene dapprima soltanto rappresentato e che deve essere è debitore di una realtà»[58]. Tale 'potenza' definisce una veduta che in astratto è largamente condivisibile, poiché afferma che qualsiasi diritto o dovere mostra la sua oggettività in quanto capace di coinvolgere il soggetto in azioni che non frammentano la sua individualità, ma che impongono al soggetto l'adesione ad un dovere solo in quanto esso non ha nulla di legalistico. Ma d'altro canto, questo atteggiamento arriva allo stesso vuoto che veniva rinfacciato alla dottrina dei doveri fichtiana, se afferma che la propria infinità non potrà mai essere espressa da alcuna legge, diritto o dovere, come Jacobi aveva fatto riferendosi a Desdemona, Timoleone o Epaminonda. Proprio perché si prende sul serio la posizione della coscienza morale, «violare la quale sarebbe sacrilegio», si annulla la vuota oggettività del Bene; ma gli atti che superino la pigra accettazione di doveri imposti si hanno solo quando ci si richiama non al cuore, bensì a qualcosa di a sua volta determinato: diritti, doveri, leggi che abbiano la forza datagli da un legame etico[59].

[58] *Rph* § 138.

[59] Un esempio analogo del modo in cui Hegel ribalta l'interpretazione data da Jacobi di esempi antichi di virtù, obiettando che vanno interpretati come esempi di comportamenti etici quelli che da Jacobi sono intesi come comportamenti morali, è offerto da un brano erodoteo, citato da Jacobi nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che Hegel rilegge alla sua maniera anche nei *Lineamenti*, in una nota manoscritta al § 147. Per un'analisi dettagliata delle ricorrenze di questo brano, volta a sottolineare l'importanza del confronto con Jacobi nella chiarificazione del passaggio dalla 'moralità' all''eticità', cfr. RAMEIL 1981, in part. pp. 139 ss.

Quella che di solito viene intesa come un'ambiguità che il giudizio di Hegel sembra mostrare nei confronti della coscienza morale, e che impedisce di considerare il suo come un totale annullamento della prospettiva morale, è in realtà una condanna recisa di una rivendicazione della propria libertà che non passi nell'eticità, di una *Gesinnung* morale che non riconosca che essa ha diritto di opporsi a qualsiasi prescrizione solo se autenticamente *Gesinnung* etica[60]. È precisamente questo l'errore che compie Jacobi richiamandosi ad eroi dell'età classica. Egli descrive una *Gesinnung* etica intendendola come *Gesinnung* morale, confermando implicitamente che una disposizione d'animo per cui si riconosca il Bene come qualcosa che va rispettato di per sé, senza che ci sia una dottrina di doveri a imporlo, non si ottiene in una situazione di assenza di leggi, come atto eccezionale di un individuo che si erge contro le prescrizioni vigenti, ma in una situazione in cui vengano riconosciute leggi più alte di prescrizioni meramente positive[61]. Anche gli atti eccezionali di individui eroici non vanno intesi meramente come la manifestazione di peculiarità singolari racchiuse in quel che sente il 'cuore' dell'eroe, ma come il darsi immediato, nell'agire di un soggetto, di quella oggettività che si realizza in spazi etici di vita.

L'esempio della figura di Socrate, fatto da Hegel in riferimento a quest'analisi della coscienza morale, assume così un senso diverso da quello che gli si dà quando lo si ricorda per sottolineare che Hegel, nella sua *Filosofia del diritto*, pure culminante in una teoria dello Stato e delle sue istituzioni, continui a ritagliare uno spazio per le prerogative della soggettività morale. Socrate, con la sua morte, rivendica bensì la centralità del soggetto contro una realtà politica e di costume positivamen-

60 Cfr. su questo il seguito dell'annotazione al § 137 (*W*, VII, p. 256; trad. it., p. 117).

61 *Rph* § 137 ann.: «Nel punto di vista morale, com'esso in questo trattato viene distinto dal punto di vista etico, rientra soltanto la formale coscienza morale; quella verace è stata menzionata soltanto per indicare la sua differenza e per levar di mezzo il possibile fraintendimento che qui, dove vien considerata soltanto la formale coscienza morale, si discorresse di quella verace, la quale è contenuta nella disposizione d'animo etica, che si presenta soltanto nel seguito».

te data che non ne interpreta più le esigenze di libertà. Ma l'intento di Socrate, a differenza degli scopi di una coscienza che rimanga morale, non era quello di opporre la sua soggettività all'oggettivo, ma di rivendicare «quel che è giusto e buono»[62] in una situazione in cui l'oggettività della libertà era svanita dal mondo della convivenza e delle sue leggi, dei suoi diritti, dei suoi doveri. Il valore della soggettività di Socrate è più alto della realtà in cui egli si è trovato a vivere, non meramente perché egli fosse più buono dei suoi accusatori, ma proprio in quanto egli, in una situazione di dissoluzione dell'eticità, ha presentito un'oggettività fondata su un'idea di libertà diversa da quella che aveva fino ad allora retto il suo mondo. Socrate compie da se stesso il suo destino, bevendo la cicuta, perché tale idea non poteva valere per lui che come ideale, essendo la sua realtà realizzata in un'epoca, quella cristiana, di là da venire.

Allo stesso modo, l'esigenza fatta valere dalla coscienza morale è giusta quando «il sussistente mondo della libertà le è divenuto infedele»[63], così che è a questa coscienza che la libertà rimane debitrice della sua realtà. Ma la realtà dell'idea della libertà non può essere esaurita dal «diritto formale»[64] della soggettività, perché quest'ultima, quando vuol veramente affermare come un oggettivo la sua libertà, mira a superare la situazione di dissoluzione etica in cui si forma e non a mantenersi nell'opposizione al mondo dei doveri. Una coscienza che mantenga questa opposizione, anche quando essa non è giustificata da una situazione oggettiva, smette di porsi come un'entità oggettivamente libera e diviene piuttosto l'autrice di quell'accidentalità di cui, come detto, l'oggettività astratta del Bene ancora soffre. Invece di essere il tramite dell'idea della libertà, intesa come la sostanza in cui la «volontà libera in sé e per sé» è oggettiva, la coscienza morale può mantenere la formalità del suo diritto soggettivo alla libertà, quindi la sua capacità di agire soggettivamente rivendicando l'oggettività dei propri fini, riempiendo però questi fini di contenuti che riguardano la mera costituzione naturale del singolo, ciò che complessivamente delimita il suo egoismo.

[62] *Rph* § 138 ann.

[63] *Rph* § 138 ann.

[64] *Rph* § 138 ann.

4. *Il male e il passaggio all'etico*

Come nella recensione del 1817 la posizione di Jacobi veniva mostrata nella sua estremizzazione con il riferimento ai romantici, la sezione il 'Bene e la coscienza morale', si conclude con un'analisi della coscienza che agisce secondo il male (*das Böse*)[65]. Quel che qui interessa sottolineare delle riflessioni che Hegel dedica a questo tema, è che la caratteristica fondamentale di un'azione malvagia condotta con la consapevolezza di compiere il male, non va cercata in un principio diverso da quello affermato dalla coscienza morale. Come la coscienza morale vuole operare il bene traendone certezza dalla sua propria particolarità individuale, così chi opera il male con la coscienza di compierlo, condivide la medesima scissione tra la propria soggettività e l'oggettività della libertà. La cattiveria di un atto non è decisa dalla peculiarità dei contenuti particolari che l'individuo si propone agendo, per cui egli avrebbe agito in maniera cattiva perché ha seguito impulsi naturali, o perché al contrario ha affermato contro questi impulsi, buoni perché naturali, la propria riflessione intellettuale[66]. La cattiveria dei suoi atti consiste invece nel fatto che la coscienza affermi la propria particolarità come il criterio per decidere di qualsiasi oggettività possibile, quindi anche dell'oggettività del Bene.

Il *Formelle* che è la volontà soggettiva, che ha diritto alla sua soggettività in quanto 'tramite' del manifestarsi dell'oggettività dell'idea, nella posizione della coscienza morale afferma così non solo la capacità di dare realtà alla libertà, ma anche di dettare questa realtà in maniera determinata secondo la propria particolarità. In questo modo la coscienza morale che sottopone anche l'oggettività del Bene alla 'critica' della propria soggettività, può scegliere comunque per l'oggettività del Bene, ma può altrettanto scegliere contro di essa ed affermare la propria volontà soggettiva contro qualsiasi verità il Bene pretenda di avere. Sebbene il momento del 'finitizzarsi' della libertà nella particolarità di un agente è necessario perché la

[65] *Rph* §§ 139-140.

[66] Sulla valutazione degli impulsi che «per natura» possono altrettanto legittimamente dirsi buoni o cattivi, cfr. *Rph* § 18.

libertà sia come 'idea', non bisogna fermarsi ad esso, ma bisogna superarlo intenendolo come un momento del concetto della libertà, non quel che lo esaurisce[67]. Negando che possa essere reale un fine in sé che non comprende la propria particolare soggettività, è la stessa coscienza morale ad esser sempre sul punto di potersi ribaltare nel male, compiuto affermando che l'unico «fine in sé» è la propria destinazione soggettiva e ciò che la soddisfa[68].

Se dunque la posizione che afferma l'assoluta oggettività del Bene si rivela incapace di dettare una dottrina dei doveri, la coscienza morale, nella volatilizzazione di qualsiasi determinazione dei doveri operata dalla sua certezza di fare quel che è giusto, finisce per essere l'opposto di quel che essa pretende di essere, e si fa cattiva. Con il pervenire della coscienza morale al male, si chiarisce che l'operazione compiuta da Hegel consiste nello spingere la soggettività della libertà al suo estremo, così come l'oggettività di essa si mostrava, nella sua unilateralità, nell'astrattezza del Bene[69]. Tanto il Bene, quanto la coscien-

[67] L'origine del male è in quello stesso che fa della libertà un'idea, con il suo «rendersi finita» in quel soggetto che compie intenzionalmente azioni come traduzione dei propri fini in un'oggettività concepita come qualcosa di a sé opposto, cfr. § 139 ann.: «l'*origine del male* in genere, risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella di lei necessità di uscire dalla *naturalità* della volontà, e di esser *interiore* di fronte ad essa». Non si fa qui cenno, data la vastità del tema, alle implicazioni di filosofia della religione dell'analisi hegeliana del male. Qualche indicazione, per un'impostazione generale del problema, si può ricavare da VANCOURT 1969, e RINGLEBEN 1977.

[68] In relazione ad una coscienza che, consapevole di ciò che è male, afferma valido per altri ciò che non lo è per sé, Hegel affronta la confutazione di una serie di atteggiamenti morali, dal probabilismo all'ironia romantica, che egli in vario modo collega alla sua definizione di quel che sia un agire cattivo. L'analisi di questa annotazione, molto lunga e complessa, che riprende antiche discussioni, già in gran parte sviluppate nella *Fenomenologia*, a cui sono uniti nuovi obiettivi polemici, tra cui soprattutto Fries e l'«etica della convinzione», necessita di una trattazione autonoma. Per la discussione di alcuni aspetti di quest'annotazione si rimanda a CHIEREGHIN 1980, in part. pp. 359 ss. Sull''ipocrisia' si può vedere anche ELSIGAN 1972, in part. pp. 204 ss.

[69] L'importanza di questo ribaltarsi della coscienza morale nel male per la delineazione della struttura complessiva della moralità, verrà sottolineata nell'*Enciclopedia* dalla circostanza che, a partire dalla sua seconda edizione,

za morale, sebbene presentati come i termini di un'opposizione, finiscono per rivelare la stessa difettività: «in tal modo per ciò accresciuto a totalità, diventano ciò che è privo di determinazione, che *deve* essere determinato»[70].

È importante porre in evidenza questa 'simmetria' che così si instaura tra il Bene e la coscienza morale che si fa coscienza cattiva, perché è proprio questa mancanza di determinazione per entrambi, per il Bene consistente nel suo 'dover essere', per la coscienza morale nel fatto che diviene giudice delle proprie azioni nell'assenza della determinatezza di ciò che è giusto e buono, a determinare il passaggio della 'moralità' nell''eticità':

«l'integrazione delle due totalità relative nell'identità assoluta, è già *in sé* portata a compimento, poiché precisamente questa soggettività della *pura certezza* di se stessa, questa soggettività aleggiante per sé nella sua vanità, è *identica* con l'*universalità astratta* del bene; – l'identità, quindi *concreta*, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi, è l'*eticità*»[71].

Questo passaggio, snodo essenziale di tutta l'architettura dei *Lineamenti*, è dunque giustificato dal fatto che entrambi gli atteggiamenti morali legati al Bene e alla coscienza, poiché unilaterali nella loro separatezza, hanno già «in sé» la loro soluzione. Il passaggio dalla moralità all'eticità fonda la sua dimostrazione sul fatto che sia la moralità stessa a passare, dialetticamente, nella dimensione etica: non è la ragione esterna del filosofo ad imporre questo passaggio, ma si pretende che sia l'idea della volontà libera a mostrare questo come un suo sviluppo immanente[72].

l'ultima sezione non verrà più intitolata al «Bene e la coscienza morale», ma a «Das Gute und das Böse».

70 *Rph* § 141

71 *Rph* § 141.

72 Dal lato del metodo filosofico, cfr. *Rph* § 31 ann.: «considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale; qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si genera come mondo esistente; la scienza ha soltanto il compito di portare all'autocoscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa». Le lezioni di filosofia del diritto del 1824-25 affermano con

Per elucidare la natura di questo superamento, Hegel si riferisce qui, come in altri punti dell'opera, alla sua logica intesa come dottrina specifica, ed è molto probabile che egli intendesse far diretto cenno alla trattazione dell'idea del Bene data nell'ultima sezione della *Dottrina del concetto*[73]. Con il richiamo alla logica non si vuole però suggerire che la lettura dei *Lineamenti* vada fatta tenendovi accanto la *Scienza della logica*. L'invito va interpretato piuttosto nel senso che chi fosse interessato alle implicazioni puramente logiche di quanto detto nei *Lineamenti*, ha in altri testi una trattazione più concentrata su questi aspetti. In altri termini, non è la trattazione logica a fondare questo passaggio, né più in generale esso può motivarsi semplicemente chiarendolo come l'applicazione di una procedura valida per l'intera filosofia dello spirito. Tale passaggio è sufficientemente spiegato dalla specifica trattazione della *Moralità* quando la si veda come il luogo in cui, come si è detto, viene affrontata direttamente quella 'contraddizione' che l'idea della libertà si mostra essere prima di darsi come realtà etica: la coincidenza di soggettività e oggettività che è l'idea della libertà, se è pensata realizzata nelle azioni di un individuo che come singolo la traduce in un mondo a lui esterno, si mostra come l'opposto di se stessa nelle azioni volte al male.

La mossa teorica compiuta esponendo un'oggettività del Bene incapace di dare una dottrina dei doveri e una soggettività della coscienza morale che è la possibilità sempre presente di negare il Bene facendo il male, è consistita anzitutto nello sciogliere questa 'contraddizione' dell'idea in un''opposizione'. Quest'ultimo è anche il modo in cui la contraddizione appare a quell'intelletto messo in opera dalle filosofie della riflessione, per cui ciò che è intrinseco all''idea' si separa in un'oggettività

particolare chiarezza che nel passaggio dalla moralità all'eticità si rivela l'«assoluta dialettica del concetto», cfr. *Ilting*, IV, pp. 392-393.

[73] Sottolinea l'importanza della trattazione logica dell'idea del Bene, in riferimento alla logica intera dei *Lineamenti*, De Vos 1981, in part. p. 118. Quest'intervento ha peraltro il difetto di intendere come semplice corrispondenza il rapporto tra logica propria dello spirito oggettivo e la disciplina autonoma della logica. Per una più convincente impostazione del problema della logica propria di una sfera della filosofia dello spirito, com'è quella toccata dalla *Filosofia del diritto*, cfr. Nuzzo 1990, sul passaggio dalla 'moralità' all''eticità' cfr. in part. pp. 67 ss.

del dovere di agire secondo l'obbligazione verso il Bene e nella soggettività della coscienza morale e del suo diritto alla libertà. Ma se l'"intelletto riflettente' ricava da quest'opposizione la conclusione che l'"idea' non abbia una realtà oggettiva o che tale oggettività non sia attuale, la libertà riafferma la sua realtà mostrando che ognuno dei due termini con cui si dà la sua interna contraddizione indica un'esistenza a sé adeguata diversa da quella finora pensata per essa[74]. Cogliendo questa opposizione come intrinseca all'idea, cioè non portata da un intelletto esterno, ma rivelatrice di una sua interna contraddittorietà, Hegel ha mostrato che ognuno dei due termini dell'opposizione, tanto il Bene quanto la coscienza morale, non ha nel suo opposto ciò che lo completa, ma che entrambi sono finiti in se stessi. Il Bene è carente di una realtà della sua oggettività che non lo renda solo un dover essere; la coscienza morale di una realtà della sua soggettività in cui riconoscere la determinatezza del suo agire.

Il Bene e la coscienza morale, e i discorsi filosofici che essi presuppongono quindi, piuttosto che segnare la preminenza di una posizione sull'altra, rimandano entrambi ad un terzo, che si rivela essere il loro 'fondamento', in cui la loro opposizione smette di mostrarsi come tale: «la natura del limitato e finito – e tal cosa son qui il Bene astratto, che soltanto *deve essere*, e la soggettività parimenti astratta, che soltanto *deve essere buona*, – ha *in loro stessi* il loro opposto: il Bene la sua realtà, e la soggettività (il momento della *realtà* dell'ethos) il Bene; ma che essi siccome unilaterali non sono ancora *posti* come ciò ch'essi sono *in sé*»[75]. Il Bene ha già dentro di sé la soggettività dell'idea, cioè ha mostrato di esigere quell'attività della libertà come sostanza che la fa reale contro il dover essere; la soggettività, intesa come la realtà dell'idea, che nella moralità si mostra

[74] Per l'affermazione che la contraddittorietà dell'idea non è portata da un intelletto a sé esterno, ma è intrinseca ad essa, e proprio in quanto tale 'toglie' il punto di vista dell'astratto intelletto, cfr. *Enz 3* § 214 ann.: «l'*idea* è essa stessa la dialettica, la quale eternamente separa e distingue l'identico con sé dal differente, il soggettivo dall'oggettivo, il finito dall'infinito, l'anima dal corpo e solo così è eterna creazione, eterna vita ed eterno spirito». In maniera analoga si esprimeva anche *Enz 1* § 162.

[75] *Rph* § 141 ann.

nell'‘apparenza' delle azioni del singolo, ha bisogno che questa realtà si mostri nell'oggettività della sostanza. Con il Bene l'idea dimostra la sua incapacità di mantenere la sua vera oggettività se si fa reale solo per il tramite di un soggetto finito; con la coscienza morale e il suo volgersi al male, il singolo dimostra che esso è solo esserci dell'idea e non ciò che ne esaurisce l'attività.

In altre parole tanto il Bene quanto la coscienza morale esprimono, secondo due posizioni opposte e complementari, un'unica esigenza, e cioè che si tolga la soggettività dell'individuo singolo, e si passi a considerare l'esistenza adeguata all'idea come sostanza etica. Soggettività e oggettività appaiono come i termini di un'opposizione quando si mantiene la singolarità dell'individuo e non lo si intende parte di una sostanza la cui attività propria è la v e r i t à della sua soggettività finita. Questa consapevolezza preesiste alla moralità. Già l'*Introduzione*, presentando la libertà come un'‘idea', affermava che nella sostanza, non nell'individuo umano, va cercata la realtà di essa. Perciò Hegel può parlare, nel paragrafo prima citato, della soggettività presentandola già come «momento della *realtà* dell'ethos». Questa frase può facilmente ingenerare l'obiezione che Hegel presupponga quel che si tratterebbe di dimostrare. Ma tale accusa cade se si tiene presente che il compito del passaggio dalla *Moralità* all'eticità non è quello di produrre l'idea della libertà. In questo passaggio piuttosto, la libertà, che è già costituita come idea, giunge ad essere p e r s é reale, attraversando e risolvendo quella contraddizione che è a sé intrinseca quando la sua realtà si intende affidata all'agire di un individuo mantenuto nella sua singolarità e opposizione coscienziale al mondo. Il contenuto che segue alla *Moralità* è quello stesso che già l'*Introduzione* enuncia, arricchito dal fatto che esso ha saputo dimostrare la sua cogenza anche al soggetto libero delle filosofie della riflessione. Il soggetto morale della tradizione kantiana, che sa con certezza l'oggettività del Bene, arriva a contraddire se stesso volendo il male, e in questa contraddizione recupera per se stesso quello che l'attraversamento della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia* ha già dimostrato: la verità dell'autocoscienza di sé come un ente libero è in una sostanza che ha raggiunto autocoscienza universale, dove il Bene non è proiettato in un dover essere ma è come un

mondo attuale[76]. È ora lo stesso soggetto autonomo e la dialettica del suo agire, ad indicare che la soluzione all'essere in equilibrio dell'agire tra il male e il Bene non è nella proiezione della coincidenza reale di esse nell'infinità del dover essere ma nella costruzione di un'oggettività della libertà.

Dal lato dell''idea', questo significa che dopo questo passaggio essa può essere mostrata come agente facendo a meno della mediazione di quel *Formelle* che è l'azione del soggetto finito. Con il passaggio all'etico il medio costituito dall'elemento formale viene superato perché è il soggetto autonomo a «togliere se stesso» mostrandosi, nel suo agire male, come l''accidentalità' dell'idea. Questo non vuol dire affatto che nell'etico venga eliminata la libertà dell'individuo umano o che nell'etico tutti agiscano guidati da un'istanza superiore. Piuttosto, superato il punto di vista morale, nell''eticità' la volontà libera potrà mostrarsi anche nell'agire del soggetto finito, senza che questo riproduca alcuna contraddittorietà, perché è ormai dimostrato che la soggettività dell'individuo inteso come singolo non è che 'momento' del concetto della volontà libera, e in quanto tale non si pone come quel che ne esaurisce l'oggettività dettandone i contenuti determinati.

Non coglie quindi il senso degli intenti teorici hegeliani una descrizione del passaggio dalla moralità all'eticità che la caratterizzi secondo la giustapposizione tra un soggetto libero nella sua autonomia e la dimensione intersoggettiva dei doveri della convivenza[77]. La dimostrazione che è il passaggio dalla moralità all'eticità, non consiste nel fatto che il soggetto autonomo

[76] *Enz 3* § 235: «la *verità* del Bene è con ciò posta, come l'unità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, che cioè il Bene in sé e per sé viene raggiunto – il mondo oggettivo è così in sé e per sé l'idea, allo stesso modo che questa si pone eternamente come *fine* e, mediante l'attività produce la sua realtà». Con poche variazioni queste conclusioni erano già in *Enz 1* § 182.

[77] Intende in questo senso il passaggio tra le due sfere Ilting 1976, in part. p. 42. Ilting può a buona ragione dire che il testo del 1821 non dimostra come la coscienza morale si trovi costretta, viste le aporie a cui la porta la sua posizione, a mutare la sua disposizione morale in una disposizione etica. Ma appunto non è questo il modo in cui Hegel costruisce questo passaggio, neanche nell'*Enciclopedia* del '17 in cui secondo Ilting, a differenza che nei *Lineamenti*, è possibile rinvenire questa dimostrazione. Sullo stesso tema si può vedere anche Ilting 1979, in part. p. 52.

venga portato ad adattarsi ai doveri della convivenza, giungendo egli stesso a rendersi conto di quanto pericolosa, per il buon funzionamento delle istituzioni, sia una posizione morale che si opponga all'oggettività della legislazione di uno Stato. La coscienza morale, il soggetto come singolo, in quanto si è qui in una filosofia del diritto, non è mai considerata come un'entità indipendente dall'idea e dalla sua 'realtà', ma solo in quanto in essa si manifesta l'attività di quest'ultima. La moralità passa nell'eticità non perché il soggetto morale si rassegna ad un etico che rimane un'entità esterna alla sua singolarità, ma perché l'idea della libertà, che prima di mostrarsi come elemento etico «ha bisogno» del singolo per mostrare la sua realtà, mantenendosi così in un'esistenza capace di volgersi nell'opposto di essa, toglie questa sua contraddittorietà dandosi esistenza in un mondo in cui è reale indipendentemente dalle azioni dei singoli.

Gli sforzi profusi dalla critica per difendere Hegel contro chi lo accusa di annullare con la sua etica l'autonomia del soggetto, non aiutano dunque a chiarire l'operazione teorica che effettivamente qui Hegel conduce. L'intento di Hegel non è quello di configurare un'eticità che assicuri, con le sue istituzioni, la realtà di quella moralità che in Kant rimaneva affidata alla debole forza dell'interiorità del soggetto[78]. Al contrario, considerando come anche in Kant l'autonomia del soggetto non vada mai disgiunta dalla delineazione dell'oggettività corrispondente al suo agire, Hegel mostra anzitutto la natura contraddittoria di questa coincidenza tra oggettività e soggettività, la quale non permette la si mantenga nella rigidità di un'opposizione. L'uscita da questa contraddittorietà poi, indica l'eliminazione del dover essere e dell'autonomia del soggetto inteso come un singolo, i cardini della morale di Kant e della tradizione da lui aperta con la seconda critica, i quali non passano affatto nell'etico. Il mondo che è l'etico non è un'oggettività predisposta per il soggetto autonomo e per un Bene astratto in cui solo trova soddifazione il suo agire, ma è precisamente l'opposto di una posizione che mantenga la realtà della ragione frazionata tra l'autonomia del soggetto e l'ogget-

[78] Mi riferisco al modo in cui J. Ritter interpreta la conservazione della *Moralität* nella *Sittlichkeit*, cfr. RITTER 1969.

tività di un Bene che soltanto deve essere. La realtà della libertà non è nell'azione del soggetto ma nell'attività della sostanza etica che può anche agire secondo l'autonomia del soggetto, e quello che muove le sue buone intenzioni singolari, ma anche contro di esse, con quanto di lacerante questo rappresenta[79].

C'è tuttavia uno spazio in cui l'elemento formale della moralità agisce ancora, all'interno dell'etico, o più precisamente in quella zona in cui l'etico si mostra «perduto nei suoi momenti» che è la società civile[80]. Ma questa moralità ha il senso limitato che Hegel ha voluto dargli analizzando le azioni del singolo e il ruolo che la felicità individuale, cioè un contenuto che non è il contenuto universale della sostanza, ha in esse. Questa moralità non ha nulla a che vedere con l'autonomia del soggetto kantiano, per cui l'individuo con le sue scelte è in grado di cogliere l'oggettività del Bene[81]. Come si mostrerà in dettaglio più avanti, essa è realmente possibile solo nella compiutezza dell'etico, quando lo Stato si mostrerà capace di mantenere la sua preminenza anche in quella 'perdita dell'etico' che è la società civile. Ma se si dice che la moralità, in quanto adesione immediata e consapevole del singolo ad un contenuto oggettivo della volontà libera, viene resa funzione del meccanismo messo in opera dalla società civile, anche la 'moralità' pensata da Hegel per il suo sistema non è che un'indiretta confutazione, accanto alla preminenza assegnata al punto di vista etico, della prospettiva di Kant e più in generale delle filosofie della riflessione.

[79] Sul fatto che la conciliazione interiore con l'intero etico è un compito che resta affidato al singolo, senza che la sua inclusione in un intero etico costituisca un 'alleggerimento' di questo compito, cfr. CESA 1981.

[80] Cfr. *Rph* § 207. Sottolinea l'importanza del mantenimento di questi aspetti morali nell'etico, in un intervento che mira a difendere Hegel dall'accusa di aver confutato con l'eticità l'autonomia della dimensione morale, SIEP 1982 (b), cfr. in part. pp. 87 ss.

[81] A questo proposito cfr. HARTMANN 1978, in part. p. 320. Quelle che Hartmann presenta come difficoltà del 'superamento' della morale nell'etico, sono in realtà il distacco, da Hegel operato consapevolmente, tra una moralità intesa come lecito perseguimento del proprio benessere, per la quale c'è spazio nell'etico, e la moralità della coscienza morale, che come tale non 'passa' nell'eticità.

5. *Eticità e libertà del Soggetto*

L'elaborazione di una teoria della *Sittlichkeit*, punto di soluzione tanto dell'etica quanto della filosofia politica, è un compito che accompagna l'intero sviluppo della riflessione hegeliana, e che appare evolversi, come frequentemente accade a singole tematiche che si considerino diacronicamente nel complesso dei suoi scritti, secondo un andamento contraddittorio: la sostanziale continuità non solo nei temi trattati ma perfino nella scelta delle formulazioni da utilizzare, non impedisce che questa teoria subisca mutamenti radicali riguardo al ruolo sistematico, quindi al senso complessivo che ad essa è attribuito[82]. Se si prendono in considerazione i paragrafi introduttivi dell'*Eticità* dei *Lineamenti*[83], in cui Hegel dà una descrizione generale di quel che lui intenda per «elemento etico», è proficuo considerare il modo in cui definizioni, che sarebbe facile ritrovare in altri scritti ad un livello di elaborazione teorica già compiuta, reagiscano con le questioni e le soluzioni proposte da una filosofia del diritto trovando in questo il loro assetto peculiare.

La teoria dell'"eticità' dei *Lineamenti* assume la sua specificità se si tiene sullo sfondo la discussione prima seguita relativa alle dottrine dei doveri della filosofia trascendentale e alle critiche ad esse rivolte dalla coscienza morale. L'elemento etico si rivela infatti quel che delimita una sfera in cui propriamente può mostrarsi realizzata un'i m m a n e n t e dottrina dei doveri: «la dottrina etica dei doveri, cioè com'essa è oggettivamente, non deve essere raccolta nel vuoto principio della soggettività morale, come tale che anzi non determina nulla»; un'effettiva dottrina dei doveri, può aversi solo come «sviluppo sistematico, seguente in questa *terza parte*, della cerchia della necessità e-

[82] Si pensi alla posizione che la sezione *Der wahre Geist, die Sittlichkeit* ha nella *Phänomenologie des Geistes*, dove precede la sezione dedicata alla *Moralität* (cfr. *GW*, IX, pp. 240-263 e pp. 323-362), sebbene quest'ultima sia poi seguita dalla Religione. Per questa preminenza della moralità sulle sfere di vita 'etiche' si può pensare anche alla *Rechts-Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse* (1810) della *Philosophische Propädeutik* (cfr. *W*, IV, pp. 204 ss.). Per un'analisi complessiva dei rapporti tra moralità ed eticità in tutto l'arco della produzione hegeliana si veda Menegoni 1982.

[83] *Rph* §§ 142-157.

tica»[84]. Guardare alla libertà dell'agire e all'oggettività di esso dal punto di vista offerto da una prospettiva etica, permette di superare tanto il carattere meramente prescrittivo che una dottrina dei doveri assume nella morale trascendentale, quanto la pretesa della coscienza morale di poter da se stessa sapere, in maniera determinata, ciò che è giusto fare.

Quale sia il motivo per cui l'eticità riesce là dove fallisce la moralità, è enunciato nel paragrafo iniziale di questa sezione:

«l'eticità è l'*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, – il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente* e *natura dell'autocoscienza*»[85].

L'eticità è «il bene vivente», perché quell'oggettività del contenuto del volere che l'idea del Bene egualmente tratteggia come un mondo, viene mostrata nell'attualità di relazioni reciproche nelle quali quel che è giusto e bene fare non si lascia decidere dall'isolatezza dell'autocoscienza, ma dalla sostanza che lega in maniera necessaria più individui tra loro, liberandoli da qualsiasi oggettività non data da libertà. Dopo l'attraversamento del ribaltarsi dell'idea del Bene nel male, l'idea della libertà non si intende più reale perché 'portata', da un individuo singolo, in un mondo che ne è privo. Con il passaggio all'eticità si toglie l'apparenza che sia la mediazione dell'individuo che si propone come suo scopo la libertà ad allestire una realtà per la libertà, e l'individuo umano ora arriva ad essere consapevole che la sua stessa libertà soggettiva ha realtà solo in quel mondo.

Cosa debba essere inteso con questa nozione di 'mondo' lo si è già in parte anticipato accennando alla sostanza con cui la libertà come ragione si mostra alla fine della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*. Esso è quella «autocoscienza universale» che decide in quale maniera specifica, diversa a seconda dell'epoca storico-mondiale si voglia considerare, gli uomini si riconoscano tra di loro come liberi determinando in base a ciò la forma

[84] *Rph* § 148 ann.

[85] *Rph* § 142.

politica della loro convivenza. È in questo legame, che connette reciprocamente le diverse autocoscienze in una maniera non comparabile ad una necessità data dalla soddisfazione delle proprie rispettive singolarità, che la libertà smette di potersi considerare un mero ideale. Rispetto alle caratteristiche che il rapporto di sostanzialità aveva alla fine della *Fenomenologia*, esso ha adesso inoltre «conquistato a sé» non solo l'autocoscienza naturale che agisce secondo il proprio appetito[86]. Nell'"eticità' la sostanza torna a mostrarsi come ciò che supera non solo l'autocoscienza naturale, ma anche quell'autocoscienza capace di discernere ciò che è bene da ciò che è male fare che definisce il soggetto morale. L'azione della coscienza morale che volendo agire bene, certa di essere nella verità, agisce in maniera cattiva, rivela al soggetto finito che egli è libero solo in quanto agente secondo un'oggettività che ha in se stessa, non nei contenuti delle di lui azioni, il suo 'fine motore'.

In tal modo, quelli che per il punto il vista morale apparivano ancora gli estremi di un'opposizione, e cioè l'oggettività del Bene e la soggettività della coscienza morale, possono adesso intendersi nella loro effettiva realtà, data dalla loro coincidenza come sostanza etica. Poiché l'idea supera nell'etico la sua contraddittorietà, può presentare la propria oggettività e la propria soggettività nella loro 'differenza' senza che questo ne determini l'"opposizione', ma come momenti di un unico 'concetto' che è la libertà. L'apertura della sezione *Eticità* ha quindi il compito di esporre l'"idea' mostrando come la sua oggettività non si opponga più all'adesione soggettiva ad essa. Poiché l'oggettività della libertà non è più da ricercare in un Bene astratto, essa non è un postulato della ragione che sia reale solo nell'infinità futura del 'dover essere'. Al tempo stesso tale oggettività, essendo diversa da quella naturale, è più di essa cogente[87] perché in grado di dettare determinatezze capaci di farsi valere nell'autocoscienza dell'individuo. L'oggettività della sostanza ha «un contenuto stabile, il quale è per sé neces-

[86] Cfr. *Enz 3* §§ 426-429.

[87] *Rph* § 146: «per il soggetto la sostanza etica, le di lei leggi e poteri hanno ... come oggetto il rapporto per cui *esse sono*, nel più alto senso dell'autonomia [*Selbständigkeit*], – un'autorità e potenza assoluta, infinitamente più stabile che non l'essere della natura».

sario ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare» che si determina in «*disposizioni* [*Einrichtungen*] e *leggi essenti in sé e per sé*»[88]. Queste disposizioni non sono sottoponibili all'opinare della coscienza morale perché esse non provengono da una ragione estranea al mondo del soggetto, ma da quella «cerchia della necessità i cui momenti sono le potenze etiche che reggono la vita degli individui e hanno in questi come loro accidenti la loro rappresentazione, apparente figura e realtà»[89]. In questa maniera, dal lato della soggettività, ossia in relazione al modo in cui queste leggi divengono promotrici di un concreto agire da parte dell'individuo che ad esse obbedisce,

> «esse non sono per il soggetto un che di *estraneo*, bensì esso dà la *testimonianza dello spirito* intorno ad esse come intorno alla *sua propria essenza*, nella quale esso ha il suo *sentimento di sé*, e ivi esso vive come nel suo elemento non-differenziato da sé, – un rapporto che è immediato, ancora più identico che la stessa *fede e fiducia*»[90].

Questo non significa affatto che Hegel stia qui configurando un mondo ideale in cui tutti siano diventati obbedienti alle leggi, né tantomeno un mondo in cui queste ultime, fondandosi sulla fede e fiducia, abbiano perso una obbligatorietà che si affermi anche c o n t r o la singolarità dell'individuo, e i suoi propri fini, con la cogenza di un dovere. Anche nell'etico le leggi e disposizioni «intese come queste determinazioni sostanziali sono per l'individuo, il quale si differenzia da esse come il soggettivo ed entro di sé indeterminato o come il particolarmente determinato, *quindi* sta *in rapporto* con esse come con ciò che è a lui sostanziale, – *doveri*, vincolanti per la sua volontà»[91]. Ma appunto, pensare questi doveri nell'elemento etico permette di riformulare la modalità con cui la loro obbliga-

[88] *Rph* § 144.

[89] *Rph* § 144.

[90] *Rph* § 147. Nel richiamo alla fede e fiducia (*Zutrauen*) è lecito scorgere un riferimento ad una caratteristica che la «legge coattiva» assume nel pensiero politico di Fichte, per cui essa è intesa affermarsi nell'assenza di ogni fede e fiducia (*Treue*) reciproca; cfr. FICHTE, *SW*, III, p. 142. Delineando invece un'adesione alle leggi ancora più immediata della fede e fiducia, Hegel intende superato il carattere meramente coattivo della legge.

[91] *Rph* § 148.

torietà si impone alla singolarità dell'individuo. Essa non è né un'obbligatorietà legale, né un'obbligatorietà morale, perché l'individuo giunto alla coscienza che la sua libertà soggettiva è data solo dalla sua appartenenza alla sostanza etica, riconosce nei doveri che la convivenza prevede non delle imposizioni che ne limitino la libertà, ma al contrario ciò che questa libertà determina, perché l'aderire ad essi lo immette in una sfera di riconoscimento. Anche in quel che la legge etica ha di duro contro le proprie esigenze soggettive, l'individuo umano non vede qualcosa che si opponga alla propria libertà, ma al contrario scorge nell'inappellabilità della legge la conferma dell'oggettività di un mondo solo nel quale la propria finita soggettività ha valore, e ne sente per questo l'indiscutibile autorità.

Questa mutata nozione di obbligatorietà oggettiva, cui corrisponde un mutato atteggiamento dell'individuo verso essa, permette all'eticità di dettare una dottrina dei doveri. Con questo non si deve pensare che sia intenzione di Hegel fare assumere alla sua filosofia un carattere prescrittivo e dedicare a questo scopo quel che segue nelle tre sfere dell'eticità[92]. Già nella prefazione egli avverte: «su *diritto*, *eticità*, *Stato* la *verità* è *altrettanto antica*, quanto *apertamente esposta e nota nelle pubbliche leggi*, *nella pubblica morale e religione*»[93]. Compito della filosofia non è prescrivere quel che già viene riconosciuto come oggettivo, ma piuttosto dar ragione di questo dato di fatto, e, non accontentandosi di esso come tale, comprendere questa oggettività. A questo compito può ottemperarsi se la determinatezza delle disposizioni che persino il senso comune riconosce come valide, non viene ricavato dalla costituzione singolare dell'individuo, come pretende di fare la filosofia trascendentale[94]. Il ten-

[92] Su queste caratteristiche dei compiti propri della *Filosofia del diritto*, che assegna l'opera di Hegel ad una determinata tipologia, differente da teorie normative del diritto, cfr. FULDA 1982, in part. pp. 398 ss. Per il problema della normatività della *Filosofia del diritto* cfr. anche HÖSLE 1988, II, pp. 417 ss.

[93] Cfr. *Rph*, in *W*, VII, pp. 13-14; trad. it., p. 5.

[94] Cfr. *Rph* § 148 ann. in cui vengono ripetute critiche che nella sezione «Il Bene e la coscienza morale» erano dirette alla filosofia trascendentale, concludendo: «una immanente e conseguente dottrina dei doveri non può esser nient'altro che lo sviluppo *dei rapporti* che ad opera dell'idea della libertà son necessari, e pertanto reali nella loro intera estensione, nello Stato».

tativo di ricavare da tale costituzione i contenuti determinati del libero volere, anche se l'individuo che si considera ha una disposizione morale, non può che affermare l'inadeguatezza della soggettività del singolo a coincidere con l'oggettività del sommo Bene. Diverso se invece la dottrina dei doveri trova le sue determinazioni proprio in quella sfera in cui la soggettività dell'agente sa immediatamente quel che è oggettivo perché ne trova conferma nella sostanza in cui vive[95]. È essa, con i suoi rapporti, a definire quali siano i contenuti determinati di un agire realmente libero:

«la differenza di questa esposizione dalla forma di una *dottrina dei doveri* risiede unicamente nel fatto che in quel che segue le determinazioni etiche risultano come i rapporti necessari, quivi si rimane fermi e non si aggiunge a ciascuno dei medesimi ancora la proposizione consequenziale: *quindi questa determinazione è per l'uomo un dovere*»[96].

Le determinazioni della sostanza, in quanto appaiono come doveri, mantengono un carattere limitativo nei confronti della singolarità dell'individuo, dei suoi desideri, piaceri, impulsi. Ma a differenza di quanto avviene con l'opinare della coscienza morale, questa limitazione non porta a dubitare della loro oggettività. Poiché tali doveri traggono oggettività da quel mondo solo in cui il soggetto può pensare la sua stessa realtà, essi hanno un'autorità che neanche il sacrificio del proprio benessere, per il rispetto di essi, può mettere in dubbio: «*che cosa* l'uomo debba fare, quali sono i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso, è facile a dire in una comunità eti-

[95] La convinzione che la volontà libera trovi la determinazione dei suoi contenuti nelle relazioni che si instaurano nella sostanza etica, è un eredità platonica; cfr. a questo proposito *Enz 1* § 393 ann. e *Enz 3* § 473, dove ci si riferisce a Platone e alla *Repubblica*, per esemplificare il fatto che ciò che è giusto in maniera determinata può definirsi solo tramite una descrizione delle determinazioni oggettive della giustizia. A proposito di questa caratteristica che l'oggettività della libertà mostra come elemento etico, si può instaurare un parallelo con l'ambito logico e ricordare che quando il concetto arriva ad autoriferirsi, a farsi idea, le sue determinazioni costituiscono un sistema di determinazioni: «la forma, la quale è così giunta ad esser pensata nella sua purezza, contiene allora in se stessa di *determinarsi*, ossia di darsi un contenuto, e propriamente un contenuto nella sua necessità – come Sistema delle determinazioni del pensiero»; cfr. *W*, V, p. 61; trad. it., p. 47.

[96] *Rph* § 148 ann.

ca, – non c'è nient'altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto»[97].

In questo modo, oltre che vanificare quell'assoluta opposizione tra l'oggettività del Bene e la soggettività del singolo che veniva riproposta nelle dottrine dei doveri della filosofia trascendentale, Hegel annulla un elemento cardine della caratterizzazione jacobiana della coscienza morale. La convinzione di poter dettare da se stessa la determinatezza del proprio dovere dava luogo, in Jacobi, ad una teoria dell'atto eroico come esemplificazione dell'assunto che l'uomo trovi la sua autentica liberazione solo ponendosi al di sopra dei vincoli degli ordinari rapporti di vita. Solo con questi atti la personalità infinita dell'uomo troverebbe quell'autenticità che altrimenti gli è negata dalle quotidiane obbligazioni della vita in comune. A questo Hegel oppone la convinzione che invece è solo un'imposizione dei doveri che siano la trascrizione determinata della realtà dei rapporti etici, a permettere che effettivamente l'individuo superi la sua separatezza dal mondo, e l''abbattimento' che ne deriva, trovando in ciò la sua liberazione[98]. In un'eticità realizzata diventa inutile la separatezza della coscienza morale che si autoimpone dei comportamenti eroici prescindendo dai doveri comuni. Un individuo che abbia un carattere etico e per questo giunge ad affermare la sua, personale, libertà, non sta esprimendo una sua peculiarità, ma l'adesione del suo agire all'oggettività della sostanza, al mondo in cui è oggettivo r i c o n o s c e r e un individuo libero solo perché uomo. In tal modo

[97] *Rph* § 150 ann.

[98] *Rph* § 149: «l'individuo ha nel dovere ... la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dall'abbattimento [*Gedrücktheit*] nel quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare e su ciò che si può fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e rimane *entro di sé* e come una non-realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale» (si è tradotto in maniera lievemente differente dalla trad. it. citata). Per la nozione di liberazione come «pensiero della necessità» cfr. *Enz 3* § 159 ann.: «*Pensare* la necessità ... è l'incontrarsi di sé con *se stesso* nell'altro, – la liberazione; la quale non è la fuga dell'astrazione, ma consiste nel trovare nell'altro reale, con cui il reale è legato per la potenza della necessità, sé, – non come l'altrui essere, l'altrui posizione, – ma come l'essere suo proprio, la sua propria posizione».

l'atto libero smette di caratterizzarsi come un evento eccezionale, ma è piuttosto quel che si verifica negli ordinari rapporti di vita e che perciò può caratterizzarsi altrettanto convenientemente come 'rettitudine':

«la rettitudine è l'universale, che in lui può essere richiesto vuoi giuridicamente vuoi eticamente. Ma essa appare facilmente per il punto di vista morale come qualcosa di più subordinato, al di sopra del quale in sé e per gli altri si debba richiedere ancora di più; giacché la brama d'esser qualcosa di *particolare* non si soddisfa con ciò che è l'essente in sé e per sé ed universale; essa trova soltanto in un'*eccezione* la coscienza della peculiarità»[99].

Ciò non significa che l'elemento etico descriva singoli «pacificati con il mondo» in cui vivono, cioè singoli che hanno sempre comportamenti improntati a rettitudine. Esso esprime piuttosto quella 'pace del mondo' che si afferma superato il conflitto di cui tratteremo più avanti, e della cui stabilità il singolo riconosce il carattere inappellabile. Sebbene l'oggettività delle determinazioni della sostanza non smetta di essere impositiva, diviene costume, consuetudine, riconoscere nella sostanza prerogative più alte di sé come individuo:

«nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume*, – la consuetudine dell'ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci»[100].

[99] *Rph* § 150. In rapporto a questa riduzione dei vari doveri dell'uomo all'*ethos* che egli incarna, viene inoltre confutata la convinzione che il comportamento improntato a libertà possa caratterizzarsi solo con la forma aristotelica della virtù, oppure solo con gli impulsi della componente naturale: «anch'essi hanno per loro base il medesimo contenuto, ma poiché esso in loro appartiene alla volontà immediata e al sentimento naturale, e non è maturato alla determinazione dell'eticità, ne segue ch'essi hanno comune con il contenuto dei doveri e delle virtù solo l'astratto oggetto, il quale, siccome entro se stesso privo di determinazione, non contiene il limite del bene o del male», cfr. *Rph* § 150 ann. Sul fatto che possano usarsi indifferentemente forme diverse qualora il contenuto si sia costituito come etico cfr. anche *Rph* § 19 ann. e, nello *Spirito soggettivo*, cfr. *Enz 1* § 393 ann. e *Enz 3* § 473.

[100] *Rph* § 151. Per una discussione del concetto di «seconda natura», che per la vastità delle sue implicazioni abbisognerebbe di autonoma trattazione, qui si rimanda a VERRA 1992, pp. 81-98.

È per questo che a partire dall'elemento etico, quando si parla di «agire», «attività», «realtà effettiva», il soggetto di questo movimento smette di essere inteso come il singolo individuo umano, ma diviene quella sostanza di cui il singolo è consapevolmente parte: «lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito»[101]. Nella sostanza etica, la libertà dello spirito, che determina il costituirsi della libertà a idea, ha la sua realtà adeguata e si mostra come agire concreto di un complesso sovraindividuale. Superata la mediazione del soggetto singolo, che ancora teneva l'idea nella sua contraddizione, si arriva a sapere che la sostanza, in quanto complesso oggettivo, agisce come tale, ed è essa stessa, come 'realtà attuale', a poter essere chiamata propriamente «Soggetto»[102].

[101] *Rph* § 151.

[102] Sulla 'sostanza' che è 'Soggetto' si ricordi la prefazione della *Phänomenologie des Geistes*, cfr. *GW*, IX, p. 18; trad. it., I, p. 13. In ambito logico, ugualmente, l'idea nella sua realizzazione passa a mostrarsi non solo come la sostanza ma come la sostanza che è soggetto; cfr. *Enz 3* § 213 ann.: «l'idea è *dapprima* soltanto l'unica ed universale *sostanza*; ma nella sua forma vera e sviluppata essa è come *Soggetto*, e perciò come spirito». Oltre a «soggettività» Hegel utilizza anche la dizione «forma infinita» per designare l'attività della sostanza, cfr. *Rph* § 144: «l'ethos oggettivo, che interviene in luogo del bene astratto, è la sostanza *concreta* grazie alla soggettività *come forma infinita*». Va inoltre ricordato che l'espressione «forma infinita» è un altro modo per dire il 'concetto'; cfr. ad es. quanto affermato nella *Scienza della logica*: «per il progresso reale della filosofia era necessario che si attirasse l'interesse del pensiero alla considerazione del lato formale ... e che in questa guisa si aprisse la via alla conoscenza della forma infinita, ossia del concetto», *W*, V, p. 61; trad. it., p. 47. Sulla nozione di sostanza-soggetto cfr., almeno, ROTENSTREICH 1974. Si può qui inoltre notare che Hegel attribuisce ad Aristotele per primo la capacità di aver colto nell'idea la coincidenza di oggettività e verace soggettività. Cfr. a questo proposito *W*, XIX, p. 154; trad. it., II, p. 297, in cui ricorre l'espressione «forma infinita» per designare l'attività di quel che è *in potentia*, oppure *W*, XIX, pp. 217-218; trad. it., II, p. 309, in cui esplicitamente Hegel afferma la continuità del moderno concetto di 'assoluto' con quello aristotelico. A questo però va aggiunto che Hegel segna un limite della concezione aristotelica nel fatto che il «pensiero del pensiero» venga concepito come un culmine distaccato dal 'mondo', mentre invece lo specifico dello sviluppo neoplatonico della dottrina aristotelica ha avuto il merito di cogliere l'assoluto come totalità concreta; su questo cfr. *W*, XIX, p. 164 e p. 488; trad. it., II, p. 310 e III, 1, p. 88.

Tra l'individuo umano come elemento formale del volere e la 'forma infinita' della sostanza, che è la Soggettività di essa, non c'è adesso differenza[103], entrambi esprimono l'agire della sostanza come spirito. In termini non speculativi, quel che Hegel qui afferma è che la libertà adesso torna a mostrarsi nell'esistenza a sé adeguata che già aveva alla fine della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*. Essa cioè riprende il suo aspetto proprio che è quello di essere la vita complessiva di entità sovra-individuali: «la sostanza etica, intesa come contenente l'autocoscienza essente per sé unita con il suo concetto, è lo spirito reale di una famiglia e di un popolo»[104]. È rispetto a queste entità che la libertà si dà realtà attuale, ed è rispetto alla maniera peculiare in cui la libertà in esse si manifesta che va poi ricavato ciò che definisce la libertà del singolo individuo umano.

Con la nozione di popolo o famiglia non deve naturalmente pensarsi ad un popolo o a una famiglia in particolare, ma a queste entità in quanto rappresentanti delle varie configurazioni con cui si dà la storia del mondo e le forme di libertà che in essa si susseguono[105]. È in questi 'insiemi' che l'idea della libertà si presenta in maniera determinata da differenze cosmico-storiche, ossia secondo caratteristiche mutevoli rispetto al tempo e ai luoghi in cui il popolo o le famiglie, su quella libertà fondati, vivono o hanno vissuto. Questo criterio di riconoscere nell'eticità di complessi sovraindividuali gli indicatori storici del modo determinato in cui la libertà si è data nel mondo, vale tanto per le età antiche quanto per l'età moderna. Per questo i richiami presenti nell'introduzione generale dell'*Eticità* a caratteristiche dell'*ethos* antico, come il riferimento prima visto alle potenze etiche, che certo dipendono dal confronto

[103] *Rph* § 152: «La soggettività è essa stessa la forma assoluta e l'esistente realtà della sostanza, e la differenza del soggetto da essa come da suo oggetto fine e potenza è soltanto la differenza della forma, differenza in pari tempo dileguata in modo similmente immediato». Nell'annotazione al paragrafo questo viene ribadito facendo riferimento al passaggio dal diritto astratto alla moralità prima visto: «la soggettività, che costituisce il terreno dell'esistenza per il concetto di libertà (§ 106) e nel punto di vista morale è ancora nella differenza da questo suo concetto, è nell'*ethos* l'esistenza del medesimo ad esso adeguata».

[104] *Rph* § 156.

[105] *Rph* §§ 341-360.

con la filosofia e la tragedia greca, devono intendersi come funzionali alla definizione di una soggettività coincidente con la realtà dell'*ethos*, e in nessun modo come la proposta di un ritorno ad un ideale antico[106]. L'elemento etico puo descriversi con strumenti concettuali già noti alla filosofia antica, ma esso assume caratteristiche, nei *Lineamenti*, che lo determinano come specificamente moderno. Queste caratteristiche sono quelle cui ci si è richiamati sin dall'analisi dell'*Introduzione* e che vengono qui ripetute. La sostanza che è la libertà ha, nell'epoca cosmico-storica dominata dal cristianesimo, la capacità reale di individuarsi in ogni singolo, facendo in modo che di tutti possa dirsi, indipendentemente dalla loro posizione nel mondo della convivenza, che essi sono liberi:

«il *diritto degli individui* per la loro *destinazione soggettiva* alla *libertà* ha il suo compimento nel fatto ch'essi appartengono alla realtà etica, giacché la *certezza* della loro libertà ha la sua *verità* in tale oggettività, ed essi nell'ethos posseggono *realmente* [*wirklich*] la *loro propria* essenza, la loro *interna* universalità»[107].

Il singolo può con diritto rivendicare la sua libertà solo perché uomo, ma la realizzazione di ciò non è rimandata all'infinito: egli può r e a l m e n t e farlo perché, in epoca moderna, la libertà come sostanza è riuscita ad assicurare che l'oggettività che essa esprime potesse individualizzarsi fino a fondare la libertà di ogni singolo.

Questa realtà che il diritto alla volontà soggettiva acquista nell'elemento etico, assume inoltre le caratteristiche della soddisfazione non solo di quel che dà sostanzialità alla libertà di ognuno, ma anche del suo 'lato particolare', dei suoi interessi e bisogni. La capacità della sostanza di assicurare l'oggettività alla rivendicazione di libertà di ogni singolo, riesce a spingersi fino al punto di assicurare che ognuno possa rivendicare il

[106] Cfr. lo *Zusatz* al § 144 (*W*, VII, p. 294), in cui si accenna ad Antigone e all'eternità delle leggi che essa afferma nella tragedia sofoclea, cfr. vv. 450-455. L'opera in cui più ampiamente Hegel si è servito della figura di Antigone per esemplificare il conflitto tra l'elemento etico dello Stato e l'elemento etico della famiglia è, come noto, la *Phänomenologie des Geistes*, cfr. *GW*, IX, pp. 241 ss. e 255 ss. Sulla differenza dell'intero hegeliano dalla 'ingenua' comunità della πὸλις antica cfr. BADALONI 1972.

[107] *Rph* § 153.

proprio benessere particolare senza che questo sia in opposizione con il bene del complesso della sostanza: «il diritto degli individui alla loro *particolarità* è parimenti contenuto nella sostanzialità etica, giacché la particolarità è la guisa esteriormente apparente nella quale l'ethos esiste»[108]. Non c'è quindi opposizione tra l'individuo come tale e le sue prerogative moderne, e una filosofia politica che pone al centro dell'interesse l'elemento etico. Al contrario, proprio in base al fatto che l'oggettività della libertà come sostanza si rivela fino all'agire dell'individuo singolo, Hegel può riformulare, riportandolo all'elemento etico, un'unità tra diritto e dovere che, come vedremo, avrà un ruolo centrale nella definizione dello Stato: «in questa identità della volontà universale e particolare coincidono quindi *dovere* e *diritto*, e l'uomo grazie all'*ethos* ha diritti in quanto ha doveri, e doveri in quanto ha diritti»[109]. Come si è già detto prima, nelle sfere che precedono l'etico, diritto e dovere appaiono separati solo perché considerati rispetto a quell'esserci finito che è il singolo: «nel diritto astratto io ho il diritto, e un altro il dovere di fronte alla stessa cosa, – nella sfera morale il diritto del mio proprio sapere e volere, così come del mio benessere, soltanto deve essere unito con i doveri e oggettivo»[110].

Hegel afferma così esplicitamente, nella presentazione generale dell'eticità, quel che era chiaro sin dall'*Introduzione*. I diritti fatti valere nel diritto astratto e nella moralità dipendono dal diritto della sostanza. Pur essendo diritti al pari di quest'ultima e pur dipendendo dall'idea della libertà, cedono al diritto della sostanza in caso di collisioni con essa[111]. Ciò non significa

[108] *Rph* § 154.

[109] *Rph* § 155.

[110] *Rph* § 155.

[111] Rph § 152: «la *sostanzialità etica* è pervenuta in questo modo al suo *diritto* e questo alla sua *validità* ...». Sulla collisione tra doveri cfr. *Rph* § 30 ann., in cui si chiarisce che la gerarchia fra diritti che la *Filosofia del diritto* instaura, non elimina una possibile collisione tra i diritti appartenenti alle diverse sfere, come si è visto nel caso del 'diritto di necessità'. Ma proprio i casi di collisione, mostrando che due diritti collidono in quanto entrambi hanno la loro oggettività nella libertà come idea, poiché se ciò non fosse essi non potrebbero propriamente collidere, indicano da se stessi la loro soluzione: essa si lascia decidere dal fatto che l'esserci in cui l'idea della libertà si dà, sia più o meno adeguato alla sua realtà.

affatto relativizzare quel diritto alla volontà soggettiva affermato dal punto di vista morale, e ritenere che un uomo, come singolo, sia libero finché lo decide un popolo. La verità dell'età moderna è invece proprio che l'uomo in quanto tale è oggettivamente libero, al di là della sua appartenenza a un popolo o a una famiglia specifica; ma se ci si vuol dare ragione della 'realtà' di questa verità, bisogna partire non dal singolo, e dai saperi sulle sue azioni fondati, diritto e morale, ma piuttosto cogliere il modo specifico in cui i popoli cosmico-storici dominanti nell'età moderna, hanno organizzato la tenuta della propria convivenza secondo determinate forme politiche.

È rispetto a ciò che va introdotta la questione del potere politico, ponendosi il problema del perché la sostanza arrivi a coincidere, nella sezione finale dei *Lineamenti*, con lo Stato[112]. Proprio perché l'eticità non è quel che meramente rende i contenuti della moralità principi di una convivenza, ma, con il passaggio all'etico, l'oggettività della sostanza etica si sostituisce a qualsiasi rivendicazione morale della coscienza soggettiva, non è possibile istituire un nesso diretto tra l'individuo e la storia del mondo per cui in essa, oltre lo Stato, il soggetto finito possa trovare l'oggettività della propria infinita personalità[113]. La funzione delle istituzioni e delle leggi, che per Hegel raggiungono un'oggettività etica in quanto istituzione e leggi statuali, non è quella di 'allestire un mondo' per la soggettività morale, ma di rendere la Soggettività della sostanza adeguata al darsi moderno della libertà nel mondo[114]. Che la teoria dell'etico culmini con lo Stato non è quindi un aspetto

[112] Hegel dichiara che il culmine dell'etico è nello Stato in *Rph* § 33 ann. o in *Rph* §§ 257-258.

[113] In *Rph* § 30 ann. viene affermata la preminenza del diritto dello spirito del mondo: «soltanto il diritto dello spirito del mondo è quello illimitatamente assoluto». Ma fa parte delle caratteristiche specifiche che lo spirito del mondo assume in epoca moderna proprio il fatto che il diritto che l'individuo ha alla sua libertà soggettiva, coincida con la centralità assunta dal potere politico nella sua forma, storicamente determinata, di Stato.

[114] Nonostante riconosca la centralità dello Stato nella teoria hegeliana dell'etico, mi sembra che arrivi a queste conclusioni, sottolineando come l'autorità della sostanza è fondata sul fatto che essa corrisponda agli interessi dell'individuo, e che la coscienza morale non si perda nell'etico, PEPERZAK 1982 (a), cfr. in part. pp. 101 e 114.

secondario della teoria dell'etico: l'individuo umano raggiunge solo nello Stato l'oggettività della sua personalità, del suo potere essere riconosciuto, come singolo, libero[115]. Non solo nel senso che il potere politico rispetta, in età moderna, questa personalità, né solo nel senso che lo Stato, in età moderna, impone comportamenti all'altezza di questa infinita personalità con le sue leggi. La teoria dell'etico converge in una teoria del potere politico, secondo le caratteristiche che modernamente esso ha assunto come Stato, perché, se la coscienza del singolo come coscienza morale ha la certezza della sua soggettiva infinita personalità, la verità di ciò è nel fatto che la sostanza etica abbia assunto un'oggettività governata integralmente dal p o t e r e politico.

Lo Stato dunque, e la sua specifica costituzione interna, completano la teoria dell'etico in quel che di specificamente moderno vuole avere. Per analizzarne le caratteristiche proprie è però anzitutto necessario attraversare la teoria hegeliana della società civile. È in quest'ultima che il diritto alla volontà soggettiva, costituito anche dal benessere personale, può mostrarsi non in opposizione con quel che rende oggettiva la libertà moderna, ma come una componente di essa.

[115] La dipendenza della personalità infinita dell'uomo dallo Stato viene affermata in *Rph* § 57 ann.: «che però lo spirito oggettivo, il contenuto del diritto, non venga appreso esso stesso di nuovo soltanto nel suo concetto soggettivo, e con ciò che questo, che l'uomo in sé e per sé non sia destinato alla schiavitù, non venga appreso di nuovo come un mero *dover essere*, questo ha luogo unicamente nella conoscenza che l'idea della libertà è verace soltanto se intesa come *lo Stato*». Per un'identificazione esplicita della 'libertà come un mondo' con lo Stato si possono vedere, ad esempio, le lezioni di filosofia della religione del 1831: «Der Staat ist nur die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit», cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, p. 339.

Parte seconda

Etica ed economia nella teoria della società civile

Capitolo primo

La realtà etica e le libertà dei moderni

1. *La perdita dell'etico*

Un criterio tra gli altri per ordinare gli studi, innumerevoli, dedicati alla teoria hegeliana della società civile, potrebbe consistere nel separare gli interpreti che hanno privilegiato, nella sua immagine complessiva, i soli aspetti economici, da chi ha invece posto l'accento sul suo complesso apparato amministrativo e giudiziario[1]. I due approcci giungono spesso a conclusioni tanto opposte quanto egualmente ben fondate. Se si considera infatti la versione finale della teoria hegeliana della *bürgerliche Gesellschaft*, affidata alla sezione

[1] La riduzione della 'società civile' hegeliana ai suoi aspetti economici più nota e più gravida di conseguenze teoriche, si ha con la lettura che di questa parte dei *Lineamenti* dà Marx nella *Prefazione* a *Per la critica dell'Economia politica*. Come è noto egli fa riferimento alla società civile hegeliana leggendola come la sfera in cui, sull'esempio dei teorici inglesi e francesi del XVIII secolo, viene trattato il complesso dei «rapporti materiali dell'esistenza»; da questa interpretazione scaturisce per Marx il progetto teorico per cui «l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica». Negli ultimi anni si sono moltiplicate le interpretazioni che sottolineano invece il peso degli aspetti giuridici e amministrativi presenti in questa sfera, già posti al centro dell'attenzione nell'ormai lontano ma sempre importante saggio di G. Solari, cfr. SOLARI 1949. In esso si sottolineava come «la società civile, nel pensiero di Hegel, non è solo un sistema di bisogni, di rapporti economici, ma è anche necessariamente una comunità giuridica e politica. Ciò non avvertirono chiaramente quelli che accentuarono la concezione dello stato come valore etico assoluto, trascurando l'ordinamento giuridico e politico rispondente alla fase dell'eticità relativa caratterizzata dalla società civile». Sulla scia di questa interpretazione si muovono le analisi che Bobbio ha dedicato alla società civile hegeliana: cfr. BOBBIO 1981, pp. 147-158.; su questa nozione in generale cfr. anche BOBBIO 1990, e BOBBIO 1985, pp. 34-42. Sulla non riducibilità della società civile hegeliana al solo sistema dei bisogni si veda anche RIEDEL 1970, in part. pp. 58 ss.

omonima dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, essa palesa subito una voluta duplicità che conferma entrambe le posizioni interpretative: contro qualsiasi riduzione ad una sola parte di essa, il paragrafo d'apertura della 'società civile' afferma che essa si basa su d u e princìpi, fra i quali, isolati nella loro unilateralità, non è stabilito alcun rapporto di preminenza. L'uno è «la persona concreta, la quale come persona *particolare* è a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio»; l'altro è la «forma dell'*universalità*», solo m e d i a t o dalla quale, l'individuo stabilisce una r e l a z i o n e con gli altri e può così appagare i suoi bisogni. La società civile non è né la sfera del 'disordine' economico che solo il passaggio alla sfera politica dello Stato giunge a temperare; né la sua trattazione serve meramente a definire il campo in cui lo Stato esercita il suo potere tramite istituzioni e leggi. Alla società civile presiede effettivamente una «forma dell'universalità» che dà ad essa ordine autonomo, ma tale universalità non coincide ancora con il compimento che la sostanza etica raggiunge nello Stato.

Per comprendere il senso attribuito a questa nozione di «forma dell'universalità» è utile fare riferimento alle definizioni viste prima a proposito della 'moralità'. La società civile è pensata come la sfera in cui ogni singolo ricerca il proprio benessere soddisfacendo quella particolarità della persona, costituita da interessi, bisogni, impulsi, senza la quale non si darebbe propriamente 'azione'. Ma proprio perché t u t t i ricercano il proprio benessere, ognuno include la propria particolarità in una forma dell'universalità che gli permette di soddisfare se stesso senza che questo leda la soddisfazione altrui[2]. Ogni individuo si propone dei fini che sono bensì singolari, ma al tempo stesso acquistano un'universalità formale perché si mostrano «validi per tutti», nel senso che ognuno potrebbe riconoscerli come i propri e ad ognuno dev'esser lasciata la possibilità di perseguirli.

Questa connessione che gli interessi instaurano fra loro, definisce il carattere proprio della società civile e ne determina la posizione all'interno di una teoria dell'etico. La società civile

[2] Cfr. *Rph* § 121: «la qualità universale dell'azione è il *contenuto* molteplice dell'azione in genere, riportato alla *semplice forma* dell'universalità».

è la sfera in cui l'unione di ogni individuo con l'altro ha come fine la reciproca soddisfazione delle rispettive singolarità. Nella società civile non si è uniti all'altro perché parte di quella sostanza che definisce l'oggettività della libertà di ognuno, ma perché il rispetto che ognuno ha per il benessere dell'altro gli permette di appagare il suo proprio. Il mondo etico, con cui la libertà era giunta a mostrarsi dopo l'"attraversamento' della 'moralità', viene così scisso. Esso non ha più in se stesso la sua finalità, ma il fine che porta più individui a instaurare un'unione oggettiva delle proprie particolarità, appare adesso essere ciò che soddisfa i bisogni di ognuno.

Se si tiene presente il rapporto instaurato tra il soggetto agente e l'oggettività dei doveri, visto prima riguardo alla descrizione generale dell'elemento etico, la società civile si caratterizza dunque come «perdita dell'eticità»[3]. In essa l'individuo si rapporta a ciò che dà universalità al suo agire non perché vi veda un'obbligazione che supera le sue prerogative singolari, ma al contrario, egli rispetta i doveri della convivenza solo perché questo è un m e z z o per raggiungere l'appagamento del suo benessere. La perdita dell'eticità rappresentata dalla società civile non va dunque intesa nel senso che alla compattezza dell'intero etico subentri una sfera di disordine o conflitto come rottura della legalità. In quest'ambito si hanno individui agenti che sottomettono intenzionalmente la propria particolarità personale alla regolazione del diritto astratto, proponendosi fini che siano leciti e che permettano loro di vedersi riconosciuta la titolarità della capacità giuridica. Ma appunto, un'universalità che si fa valere perché l'individuo vi vede soddisfatta la propria singolarità è precisamente l'opposto di quell'universale «in sé e per sé» che definisce l'idea della libertà in quanto avente i n s e s t e s s a la finalità propria.

Si sbaglierebbe però ad intendere questa nozione di «perdita dell'eticità» semplicemente come una sorta di 'sospensione' dell'idea della libertà all'interno della teoria dell'etico. La maniera in cui l'elemento etico attraversa il «negativo di se stesso» nella società civile, è più complessa di quella ricavata da una semplice giustapposizione tra l'unità etica e l'unità

[3] *Rph* § 181.

data dai reciproci interessi. Per darne ragione, Hegel si serve di un'analogia con alcuni passaggi della *Scienza della logica* e afferma, introducendo questa sezione, che l'eticità, l'idea della libertà giunta alla sua compiutezza, non è semplicemente assente da questa sfera, ma è qui da intendere piuttosto come l''essenza' che in quest'ambito dell'etico si dà 'parvenza'. Per questo la società civile «costituisce il *mondo del fenomeno* [*Erscheinungswelt*] nell'ambito dell'ethos»[4]. Il chiarimento di queste espressioni è affidata alla sezione seconda della *Logica* dell'*Enciclopedia*, dedicata alla *Dottrina dell'essenza* e, in particolare, a quella parte di essa che si occupa della *Erscheinung*, del fenomeno[5]. In questa parte Hegel instaura un rapporto di superamento tra *Scheinen* ed *Erscheinung*, tra 'parvenza' e 'fenomeno', per cui la prima espressione indica il fatto che l''essere' non è che una manifestazione non ancora adeguata dell'essenza, mentre con il termine «fenomeno» si vuole designare il modo in cui l'essenza a p p a r e nell'esistenza[6]. Su questa distinzione tornerà uno *Zusatz* della terza edizione dell'*Enciclopedia* in cui si contesta che il fenomeno possa essere confuso con la parvenza, essendo esso il modo in cui l'essenza appare (*erscheint*) in qualcosa che è altro da sé, in questo caso la mera esistenza[7]. Sempre questa terza edizione

[4] *Erscheinung* è tradotto da G. Marini con «apparenza» (si veda la motivazione a p. XIX dell'edizione italiana dei *Lineamenti*). Si preferisce qui 'fenomeno' per sottolineare il parallelismo con la determinazione logica di *Erscheinung*. Sulla rilevanza e l'uso originale qui fatto di queste categorie è intervenuto più volte G. Marini, cfr. MARINI 1990[2], in part. pp. 43 ss. Dedica attenzione a questi richiami alla logica, connettendoli ad alcuni brani della *Fenomenologia*, anche VALENTINI 1968, vedi in part. pp. 95 ss. Per una lettura della società civile che sottolinea l'isomorfismo tra alcune delle scelte ideologiche di fondo che nella sua filosofia politica Hegel compie e l''universalità concreta' della logica del concetto, cfr. SCHNÄDELBACH 1971[2], in part. pp. 74 ss.

[5] *Enz 1* §§ 64 ss. e §§ 81 ss.

[6] Cfr. *Enz 1* § 81, paragrafo ripreso e meglio articolato in *Enz 3*, cfr. § 131: «Il parere [*Scheinen*] è la determinazione mediante la quale l'essenza non è essere, ma è essenza, e il parere che si è sviluppato è il fenomeno [*Erscheinung*]. L'essenza perciò non è dietro o al di là del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'esistenza è fenomeno».

[7] Cfr. *W*, VIII, p. 262: «L'esistenza, posta nella sua Contraddizione, è il fenomeno [*Erscheinung*]. Questo non deve essere confuso con la semplice

dell'*Enciclopedia*, a testimonianza ulteriore del nesso stretto che lega la «perdita dell'eticità» della società civile con queste determinazioni logiche, riprenderà l'espressione «mondo fenomenico» usata nei *Lineamenti*[8]: il modo in cui l'essenza appare nell'esistenza qualificandosi come un 'fenomeno', è precisamente quello di essere solo una «forma esterna» che dà ordine alle molteplici manifestazioni dell'esistente[9].

Si richiamano queste determinazioni logiche non perché si intenda suggerire che la costruzione della società civile dipenda da esse: sarebbe vano riportare a loro tutte le numerose analisi che, collegate ad altrettanti e diversi contesti disciplinari, muovono questa parte della *Filosofia del diritto*. Ma l'analogia instaurata da Hegel tra la società civile e ciò che in ambito logico si definisce come mondo fenomenico serve a comprendere che l'eticità, conoscendo in questa sezione l''apparenza' della sua realtà, è al tempo stesso l'essenza che si dà in tal modo parvenza, nel senso di 'visibilità', in ciò che è altro da sé. La società civile rappresenta così «il sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi, il quale costituisce l'astratto momento della *realità* dell'idea, la quale qui è soltanto da intendere come la *totalità relativa* e la *necessità interna* in questo *fenomeno* esterno»[10]. All'unità della sostanza etica si sostituisce nella società civile un'unione dominata dagli interessi, ma la sfida sottesa a tutta questa sezione, è precisamente quella di mostrare come proprio in questa

parvenza [*Schein*]. Il parere [*Schein*] è la verità più prossima dell'essere o dell'immediatezza. L'immediato non è ciò che crediamo di avere in esso, non è qualcosa di indipendente o di basato in se stesso, ma è solo il parere, e come tale è raccolto nella semplicità dell'essenza essente in sé. L'essenza è anzitutto totalità del parere in sé, ma poi non si ferma a quest'interiorità, ma viene fuori, come fondamento dell'esistenza, la quale non avendo il proprio fondamento in se stessa, ma in altro, proprio per questo è soltanto fenomeno».

[8] *Enz 3* § 132: «Questa mediazione infinita è, al tempo stesso, un'unità della relazione a sé, e l'esistenza si sviluppa facendosi *totalità* e *mondo* del fenomeno [*Welt der Erscheinung*], della finitezza riflessa».

[9] *Enz 3* § 133: «Nella *Forma* come *non riflessa in sé* cade il negativo del fenomeno, ciò che è non indipendente e mutevole, – essa è forma indifferente, *Forma esterna*».

[10] *Rph* § 184.

a p p a r e n t e perdita dell'eticità, l'idea della libertà sia ancora operante ed anzi v i a p p a i a con quelle caratteristiche che l'assegnano al mondo moderno.

Il criterio costruttivo che presiede a tutta la società civile, consiste infatti nel mostrare come il sistema di interdipendenza che si instaura tra gli interessi degli individui, anche se parrebbe avere come finalità la soddisfazione del benessere, abbia nella sostanza etica il suo fine ultimo: «il principio della particolarità appunto perché esso si sviluppa per sé a totalità, trapassa nell'universalità, e ha unicamente in questa la sua verità e il diritto della sua realtà positiva»[11]. Anche se la sostanza, nella società civile, appare muoversi per soddisfare l'individuo, essa in realtà «soddisfa se stessa», facendo dell'individuo umano il tramite in cui si manifesta la libertà come idea. La scissione cui l'elemento etico viene qui sottoposto serve a mostrare che quel che è esterno all'autofinalità dell'idea, la particolarità dell'individuo, non rappresenta alcuna opposizione alla sua realtà (*Wirklichkeit*), poiché tale particolarità arriva a trovare proprio in quell'autofinalità, nonostante la contraria apparenza, ciò verso cui i suoi scopi si muovono[12].

In questo senso la società civile è intesa come il luogo in cui quella particolarità viene formata dalla sostanza etica, anche se l'individuo ha l'impressione di utilizzare l'unione con gli altri per soddisfare i suoi fini. L'individuo privato a cui l'universale, l'elemento etico, appare come mezzo per soddisfare i suoi interessi, e che solo in ragione di ciò tributa obbedienza a quest'elemento, viene, senza che ne sia consapevole, usato a sua volta come mezzo dall'universale[13]. Ossia, fuor dalle for-

[11] *Rph* § 186.

[12] *Rph* § 184 ann.: «l'idea in questa sua scissione conferisce ai *momenti peculiare esserci*: alla *particolarità* il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati e all'universalità il diritto di mostrarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità, e altresì come la potenza al di sopra di essa e il suo fine ultimo».

[13] Questo rapporto tra l'appagamento della propria particolarità, che per il punto di vista limitato dell'individuo è fine, ma che in realtà non è che mezzo per quel fine in sé e per sé che è la ragione, è quel che in ambito di filosofia della storia vien detto *List der Vernunft*, cfr. *W*, XII, pp. 49-50; trad. it., I, pp. 97-98, dove si chiarisce però anche in che senso, fuori da

mule, viene educato dall'universale ad innalzare la propria particolarità a quella «forma dell'universalità» che rende la propria singolarità, e i suoi fini, qualcosa di accettato da tutti:

«qui l'interesse dell'idea, il quale non risiede della coscienza di questi membri della società civile come tali, è il *processo* di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, *alla libertà formale* e *all'universalità* formale *del sapere e volere*, di *formare* [*bilden*] la soggettività nella loro particolarità»[14].

2. *La società civile come sfera di «Bildung»*

La definizione della società civile come il luogo in cui si opera la formazione dell'individuo, e il raffinamento della sua persona, non rappresenta una peculiarità hegeliana. A questo proposito si potrebbe ricordare, per citare un testo noto a Hegel, la risposta di Mendelssohn alla domanda su cosa sia l'*Aufklärung*, là dove descrive la *bürgerliche Gesellschaft* come la sfera in cui ogni nazione si dà la *Bildung* adeguata al suo grado di sviluppo[15]. Ma egualmente potrebbe farsi riferimento al nesso stretto che nel pensiero kantiano lega la società civile con il processo di incivilimento del gene-

questa sfera degli interessi particolari, gli uomini smettano d'essere meri mezzi e possano prender parte all'autofinalità della ragione.

[14] *Rph* § 187. Come affermano le lezioni del '19 in riferimento a ciò: «io devo dare a me stesso la forma dell'universalità, per fare di me qualcosa che sia per gli altri» *Rph 19*, p. 148. Vedi anche *Rph* § 186: «Quest'unità, che a cagione dell'autonomia dei due princìpi in questo punto di vista della scissione (§ 184) non è l'identità etica, è appunto perciò non come *libertà*, bensì come *necessità* che il *particolare* si innalzi alla *forma dell'universalità*, cerchi e abbia in questa forma la sua consistenza».

[15] Cfr. MENDELSSOHN, *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*, p. 113: «Bildung, Cultur und Aufklärung sind Modificationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleisses und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern. Je mehr der gesellige Zustand eines Volks durch Kunst und Fleiss mit der Bestimmung des Menschen in Harmonie gebracht werden, desto mehr Bildung hat dieses Volk». Questo, assieme ad altri passi altrettanto significativi per il tema qui trattato erano stati da Hegel ricopiati nel 1787; cfr. a questo proposito THAULOW 1974, pp. 120 ss. Per una storia del concetto di *Bildung* tra Sette e Ottocento si rimanda a VIERHAUS 1972.

re umano[16], ovvero al ruolo centrale che in Fichte acquista la nozione di una *Bildung* sviluppata nei concreti rapporti sociali[17].

La lunga annotazione al § 187 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* chiarisce però che il tema della formazione viene qui trattato assegnandogli caratteristiche che differenziano in maniera profonda la posizione hegeliana dagli esempi citati. Questa nota si apre con la presentazione di due atteggiamenti antitetici:

«si connette con le rappresentazioni dell'*innocenza* dello stato di natura, della semplicità di costumi dei popoli non civilizzati da un lato e dall'altro con l'avviso che considera i bisogni, il loro appagamento, i godimenti e le comodità della vita particolare ecc. come fini *assoluti*, il fatto che la civiltà [*Bildung*] vien considerata là come qualcosa di soltanto *esteriore*, di pertinente alla corruzione, qui come mero *mezzo* per quei fini; l'una come l'altra veduta mostra la non-dimestichezza con la natura dello spirito e con il fine della ragione»[18].

È agevole riconoscere nel primo atteggiamento richiamato, quello relativo «all'innocenza dello stato di natura», il riferimento al Rousseau del *Discours sur l'Origine et les fondements de l'Inégalité*, quindi all'idea che la società civile non sia affatto sfera di *Bildung*, ma per l'appunto il luogo in cui l'uomo si allontana dalla sua primigenia innocenza, bontà, integrità[19]. Al tempo stesso viene però contestato anche un

[16] Cfr. lo scritto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *GS*, VIII, pp. 20 ss.; oppure *Kritik der Urtheilskraft*, in *GS*, V, p. 432.

[17] Si veda il *Naturrecht* del 1796, in *SW*, III, pp. 82 ss. Molto importanti anche i brani dedicati alla *Bildung* dell'umanità nella *Bestimmung des Menschen*, in *SW*, II, 271-273.

[18] Cfr. *Rph* § 187 ann.; *W*, VII, p. 344; trad. it., p. 158. Sulla concezione hegeliana della *Bildung*, con particolare attenzione al ruolo di pedagogo che egli ha svolto, cfr. PÖGGELER 1980. Si vedano anche i due volumi curati da J.E. Pleines (cfr. PLEINES 1983-1986), con una scelta di testi hegeliani e di interventi critici su questo tema. Di questa raccolta, per l'aspetto che qui interessa cfr. in part. LITT 1986.

[19] Questo è confermato dall'esplicito riferimento a Rousseau contenuto in *Rph 19*, p. 149, in relazione allo stesso luogo del testo a stampa qui esaminato: «noi qui siamo all'estraneazione [*Entfremdung*] dell'eticità. Sono stati levati contro questa sfera lamenti in parte giusti e più ancora declama-

giudizio positivo dell'opera di raffinamento operato dalla società civile, che ne veda lo scopo nella soddisfazione dei bisogni e dei godimenti della particolarità. La società civile non è né meramente la sfera della distruzione di un'intatta natura umana, né il benessere che essa procura rappresenta una finalità assoluta.

Il corrompimento operato dalla società civile, il distacco che essa causa dalla naturalità primigenia, si giustifica razionalmente se si ha in vista la conquista di una libertà che con la naturalità immediata non ha nulla a che vedere. Nella società civile non si può appagare il bisogno se non adeguandosi ad una serie di reciproche limitazioni; ma appunto tali limitazioni, con tutto quel che di costrittivo esse comportano, sono il mezzo che permette all'individuo di raggiungere quella «forma dell'universalità» che rende i suoi bisogni non conflittuali con quelli altrui:

«il fine della ragione è perciò né quella naturale semplicità di costumi, né nello sviluppo della particolarità i godimenti come tali, che vengano conseguiti grazie alla civiltà, bensì che la *semplicità della natura,* cioè vuoi la passiva assenza di sé, vuoi la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'*immediatezza* e *singolarità* nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè *la forma dell'universalità, l'intellettività*»[20].

Con il pensiero di Kant o Fichte, Hegel condivide la convinzione che non si dia libertà per l'uomo al di fuori del processo di incivilimento che si opera nell'organizzazione della convivenza: è vana l'illusione rousseauiana di avere uomini liberi nell'assenza di coercizioni. Come anch'essi avrebbero potuto convenire inoltre, il processo di civilizzazione dell'individuo umano non elimina l'opposizione della sua singolarità con l'universalità di leggi razionali. L'individuo, colto nel suo isolamento, considerato al di fuori d'ogni rapporto di ricono-

zioni sulla corruzione e il bisogno [*Not*], che tramite essa sono caduti sugli uomini, una volta che essi sono entrati in società. Animi nobili e grandi, come Rousseau, hanno potuto tramite l'osservazione delle molteplici miserie, a cui può crescere la società civile, essere indotti alle lamentele sulla società civile». A proposito della conoscenza hegeliana di questo scritto di Rousseau, cfr. inoltre BIENENSTOCK 1991.

[20] *Rph* § 187 ann.

scimento, è capace di dare alle sue azioni un'universalità solo 'intellettiva', un'universalità che consiste nell'elevazione della propria particolarità e dei suoi fini a ciò che è valido per tutti. Ma per definire l'universalità del libero volere, Hegel ha sostituito a questa universalità, cui sola può attingere l'individuo, quell'universale in sé e per sé che definisce l'unione tra individui instauratasi nella sostanza etica.

Anche se il processo di raffinamento cui il singolo sottopone la sua individualità può presentare dunque degli elementi affini al modo in cui la costrizione della singolarità è pensata in Kant e Fichte, l'elemento centrale di differenza da questi ultimi consiste nell'individuazione di una diversa finalità del processo di incivilimento. Se in Kant quest'ultimo serve a pensare la conciliazione infinitamente futura della finalità propria del genere umano con la finalità della natura[21], in Hegel il processo di incivilimento trova la sua finalità nella sostanza etica che rende oggettiva la libertà. Il fine dell'incivilimento non è il progresso del genere umano, ma l'elaborazione continua cui l'etico sottopone se stesso nel passaggio dall'età antica a quella moderna: «la *civiltà* [*Bildung*] ... nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità»[22]. Quello che a p p a r e come un progresso che riguarda il singolo come tale, e il genere umano inteso come la totalità degli uomini come singoli, ha in realtà la sua finalità nell'elevazione della soggettività dell'individuo umano alla libertà come un oggettivo:

«questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come con-

[21] KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, in *GS*, V, p. 431: «die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Cultur*. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückeligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften)».

[22] *Rph* § 187 ann. (*W*, VII, p. 344-345; trad. it., p. 158)

tro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito. Che essa sia questo duro lavoro, costituisce quella parte di disfavore, la quale cade su di essa. Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'*oggettività* nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di essere la *realtà* dell'idea»[23].

La civilizzazione del genere umano non è un «fine in sé», ciò che propriamente dà finalità al mondo, ma essa trova la sua funzione nell''allestire' gli individui ad essere realtà di quel «fine in sé e per sé» che è l'idea della libertà. Quest'ultima non è un ideale proiettato all'infinito ma quel mondo moderno della libertà che, superata la soggettività finita che trova nella coscienza morale la sua manifestazione massima, acquista in quanto oggettivo, in quanto sostanza, la sua propria Soggettività:

«parimenti questa forma dell'universalità, alla quale la particolarità si è elaborata e maturata – l'intellettività – nello stesso tempo fa sì che la particolarità *divenga* verace *essere per sé* dell'individualità, e, giacché essa dà all'universalità il contenuto che la riempie e la di lei infinita autodeterminazione, essa stessa è nell'eticità come soggettività infinitamente essente per sé, libera. Questo è il punto di vista che rivela la *civiltà* come immanente momento dell'assoluto, e il valore infinito di essa»[24].

Per comprendere questo movimento teorico, ossia la convinzione che la formazione dell'individuo abbia la sua finalità nella sostanza che regola i rapporti politici tra gli uomini, è necessario far riferimento ad un altro interlocutore cui Hegel si riferisce parlando di *Bildung*. Nelle *Lezioni sulla Storia della filosofia* egli riconosce a Platone il merito di aver introdotto nella sua filosofia politica il problema di una formazione dell'individuo allo Stato che non mantenga questi due elementi nella loro reciproca esteriorità, ma che si configuri piuttosto come la dimostrazione di un 'isomorfismo' tra la costituzione individuale e la costituzione dello Stato. Quando si realizza questa corrispondenza si può dire che propriamente si dia 'Stato' poiché l'individuo vi aderisce riconoscendo in esso ciò che dà compimento alla sua stessa individualità:

[23] *Rph* § 187 ann. (*W*, VII, p. 345; trad. it., p. 158).

[24] *Rph* § 187 ann. (*W*, VII, p. 345; trad. it., pp. 158-159). Sul vero valore della *Bildung*, nella connessione che essa ha con quel contenuto non ancora adeguato del volere che è il benessere, cfr. anche *Rph* § 20.

«Platone indica il mezzo per conservare lo Stato. Questo mezzo è l'educazione, la *Bildung*. In genere l'intera comunità [*Gemeinwesen*] poggia sul costume, come sullo Spirito divenuto natura degli individui, così che ognuno sia presente come fare e volere etico»[25]. Questa completa corrispondenza tra individuo e Stato nel volere etico è ottenuta da Platone grazie alla differenziata educazione di ogni componente il corpo sociale, di cui Hegel, nelle *Lezioni*, segue lo svolgimento datone principalmente nel libro III e nel libro IV della *Repubblica*[26]. I vari criteri elencati nell'opera del filosofo greco per la formazione di ognuna delle classi dello Stato, vengono riportati alla negazione di tre libertà fondamentali della particolarità di ognuno: scelta del ceto cui appartenere, proprietà privata, e matrimonio in quanto fondativo della famiglia. La negazione di questi aspetti del modo in cui si manifesta la particolarità del volere, l'avversione platonica alla possibilità di compiere scelte autonome da qualsiasi ingerenza del suo Stato ideale, dimostra che Platone è riuscito a mostrare la corrispondenza tra costituzione dell'individuo e costituzione dello Stato solo eliminando dall'eticità del suo Stato tutto quanto attiene alla particolarità del volere dei singoli[27].

Queste stesse considerazioni sono presenti anche nei *Lineamenti* poco prima dell'annotazione sulla *Bildung* prima citata, e vengono introdotte da una riflessione generale sulla differenza tra gli Stati antichi e moderni:

«lo sviluppo autonomo della particolarità è il momento che si mostra negli Stati antichi come l'irrompente corruzione dei costumi e il fondamento ultimo del tramonto dei medesimi. Questi Stati, costruiti vuoi sul principio patriarcale e religioso, vuoi sul principio di un'eticità più spirituale, ma più semplice, – in genere su un'intuizione naturale *primitiva*, non poterono sopportare la scissione della medesima e l'infinita riflessione dell'auto coscienza entro di sé, e soccombettero a questa riflessione, com'essa cominciò ad affacciarsi, secondo la disposizione d'animo e poi secondo la realtà»[28].

25 *W*, XIX, p. 121; trad. it., II, pp. 264-265.

26 *W*, XIX, pp. 124 ss.; trad. it., II, pp. 267 ss.

27 *W*, XIX, p. 127; trad. it., II, p. 271.

28 *Rph* § 185 ann. Questa comparazione tra stati antichi e moderni non rimanda necessariamente ad un'elaborazione originale hegeliana. Cfr. ad

Come riferimento concreto di un modello di Stato che ha dovuto affermare la sua tenuta negando la particolarità di ognuno, Hegel cita appunto lo Stato platonico:

«*Platone* nel suo Stato rappresenta l'eticità sostanziale nella di lei *bellezza* e *verità*, ma egli non potè spuntarla col principio della particolarità autonoma, che nel suo tempo aveva fatto irruzione nell'eticità greca, altrimenti che col fatto che egli contrappose ad esso il suo Stato soltanto sostanziale ed escluse del tutto il medesimo principio fin dentro ai suoi inizi, ch'esso ha nella *proprietà privata* e nella *famiglia*, e poi nella sua ulteriore maturazione siccome proprio arbitrio e scelta del ceto [*Stand*]»[29].

In quell'idea moderna di eticità che, come si è detto nel precedente capitolo, i *Lineamenti* pongono a loro tema, queste rivendicazioni dell'individuo non devono essere semplicemente negate. Per arrivare ad un modello di convivenza fondata su un'idea di individuo conformata sul «principio della *personalità autonoma entro di sé infinita del singolo*, della libertà soggettiva», sorto storicamente dalla combinazione del principio cristiano dell'infinito valore dell'individuo e della «universalità astratta, nel mondo *romano*»[30], l'oggettività della sostanza etica deve mostrarsi in grado di ricomprendere in sé queste libertà.

La 'perdita di sé' cui l'eticità si sottopone nella società civile, è allora precisamente il modo in cui il principio di una particolarità che si ritiene libera in quanto ha la possibilità di godere di una proprietà privata o di scegliere il ceto cui appartenere, non si mostra nell'opposizione all'idea etica ma si fa invece

esempio quanto affermato su questo stesso argomento da FERGUSON, *An Essay on the history of civil society*, Part. I, Sect. 8, p. 92: «to the Ancient Greek, or the Roman, the individual was nothing, and the public every thing. To the modern, in too many nations of Europe, the individual is every thing, and the public nothing». Anche il seguito dell'argomentazione di Ferguson è pertinente con quanto qui trattato; come pure, per la definizione di come si ottenga una comunità nel mondo moderno, a differenza di quello che poteva avvenire nel mondo antico, cfr. Part. I., Sect. 9 pp. 96 ss. Questo accenno agli stati antichi e patriarcali è sviluppato da Hegel, nelle lezioni del '19, dopo il riferimento a Rousseau prima visto e prima che egli parli dello Stato platonico, in termini analoghi a quelli del testo a stampa, cfr. *Rph 19*, p. 149.

29 *Rph* § 185 ann.

30 *Rph* § 185 ann.

componente di essa. Hegel eredita da Platone, e in generale dalla filosofia antica, l'esigenza di pensare il nesso tra individuo e Stato come inclusione del singolo in quella sostanza solo in cui la sua libertà ha oggettività; ma, al tempo stesso, proprio lo Stato platonico è il modello negativo rispetto al quale questo nesso tra individuo e sostanza deve essere pensato senza escludere, ma anzi all'interno di quelle prerogative singolari che il mondo moderno ha conquistato all'individuo.

A differenza degli Stati antichi e patriarcali, la particolarità del volere può darsi libero corso senza che questo comporti una rottura della tenuta dell'intero[31], perché l'oggettività della sostanza etica, in epoca moderna, ha la capacità di ritagliare al suo interno una sfera in cui anche il benessere degli individui, colti nella loro singolarità, venga preso in considerazione. Ciò che propriamente mancava ad uno Stato come quello platonico, o agli stati patriarcali e «al loro ancor semplice principio», è quella che Hegel definisce «la forza veracemente infinita, che risiede unicamente in quell'unità, la quale lascia l'*opposizione* della ragione dirompersi nel suo interno vigore e *la tiene unita entro sé*»[32]. L'‘appagamento’ che l'idea della libertà concede al principio della particolarità, instaurando in base ad esso un sistema di reciproca interdipendenza tra gli individui, non rappresenta una perdita di oggettività dell'idea etica. Al contrario, quest'ultima utilizza questa sfera per darsi una capillarità che la libertà degli antichi non conosceva. Proprio nella frammentazione della sostanza, in un insieme di individui ai quali è lecito soddisfare la propria singolarità, l'oggettività della libertà si mostra capace di spingersi fino alla fondazione della libertà di ogni singolo. Come già detto, la ‘parvenza’ cui l'etico viene sottoposto nella società civile è che l'attività dell'idea abbia il suo scopo nella soddisfazione del benessere dell'individuo, ma la realtà di ciò è nel fatto che l'oggettività della libertà si mantiene tale nell'attività di ogni singolo individuo. Anche se il singolo, coscientemente, agisce sentendosi libero nella scel-

[31] Cfr. *Rph* § 185 in cui vien detto che la società civile «offre lo spettacolo ... della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica».

[32] *Rph* § 185 ann.

ta di ceto, nella proprietà privata, nella costituzione di un'autonoma famiglia, egli in realtà s i f o r m a ad essere quel che permette all'idea di mostrare la sua oggettività moderna. La libertà come un mondo fonda la libertà di ogni individuo, e le rivendicazioni che in base a ciò può fare, ma per ciò stesso vincola ogni individuo alla sua oggettività.

3. *La positività delle leggi*

Questo processo di formazione che la società civile è chiamata a svolgere, rivela la centralità di essa non solo per la teoria dell'eticità ma per tutta l'architettura dei *Lineamenti*. La società civile non è meramente una sfera in cui vengano trattati argomenti che per la loro natura non possano essere trattati nello Stato, né essa sviluppa i suoi argomenti al di fuori di una teoria dell'elemento etico. Mostrando che lo Spirito riconquista la sua unità alienandosi nel «mondo fenomenico» dei bisogni e delle relazioni tra gli uomini ordinate dal diritto, è la società civile a fondare la possibilità reale che il concetto della libertà giunga a costituirsi come idea[33]. Quel processo che nella sua astrattezza si è seguito in riferimento all'*Introduzione*, trova la sua esposizione concreta nella 'società civile'. È in essa che la singolarità dell'individuo, il suo arbitrio, i suoi bisogni o impulsi, vengono formati in modo da non costituire più alcuna opposizione all'oggettività della libertà, ed è quindi solo in base al suo sviluppo peculiare che l'oggettività della libertà fonda i diritti di quell'esserci dell'idea che è l'individuo umano e la sua attività.

Le due scienze del diritto astratto e della moralità traggono da questo la loro fondazione, perché solo grazie a questo 'finitizzarsi' moderno della sostanza in quella particolarità che è opposta ad essa, l''inadeguatezza' della singolarità dell'individuo umano non rappresenta più un elemento di 'accidentalità'. Per questo motivo vien detto che nella società civile,

[33] *Rph* § 187 ann.: «lo spirito ha la sua realtà soltanto grazie al fatto ch'esso si scinde entro se stesso, nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa finità, e appunto ch'*esso si forma internandosi in esse* [*er sich in sie hineinbildet*], le supera e ivi acquista il suo *oggettivo* esserci».

in relazione alla rettitudine che ognuno acquista in rapporto alla sua occupazione, «la moralità ha il suo luogo peculiare»[34]. Come si è già prima accennato, non nel senso che nella teoria dell'etico trovi spazio una morale che possa riportarsi al modello kantiano, ma nel senso che solo grazie al nesso che la società civile instaura tra «principio della particolarità» e idea etica, è possibile pensare ad uno sviluppo di quell'atteggiamento positivo dell'individuo nei confronti degli altri individui che raggiunge un'universalità formale senza pretese di dettare l'oggettività dell'idea[35].

Così pure, è in ragione della capacità dell'idea di finitizzarsi fino al singolo che si motiva la collocazione in questa sfera di quella traduzione nella realtà del diritto astratto rappresentata dall''amministrazione della giustizia'. È in quest'ultima che si dà ragione di quella coincidenza tra determinazioni della libertà e particolarità della persona che nel diritto astratto si presenta nell'immediatezza del rapporto con la cosa[36]. Nell'amministrazione della giustizia, che ha il suo luogo proprio nella 'società civile', il diritto giunge a darsi positività mostrandosi secondo una pluralità di leggi.

Come per il tema della *Bildung*, anche in relazione al tema della raggiunta positività delle leggi sarebbe lecito instaurare paragoni con la nozione kantiana di società civile e con la tradizione che da essa prende l'avvio[37]. Ma la positività che Hegel intende qui raggiunta va pensata in relazione stretta

[34] Cfr. *Rph* § 207: «la moralità ha il suo luogo peculiare in questa sfera, ove è dominante la riflessione sul proprio operare, il fine dei bisogni particolari e del benessere, ed ove l'accidentalità nell'appagamento dei medesimi trasforma in dovere anche un aiuto accidentale e singolo». Su questo cfr. anche *Rph* § 242.

[35] Ciò è confermato dalla chiusura dell'ann. al § 206 che rimanda al § 121 della *Moralità* che prima si è analizzato: «il riconoscimento e il diritto, che quel che nella società civile e nello Stato è necessario ad opera della ragione, avvenga in pari tempo *mercé la mediazione dell'arbitrio*, è una più precisa determinazione di ciò che precipuamente nella rappresentazione generale si chiama *libertà*».

[36] Sul rapporto che lega la fondazione della proprietà privata con il principio della società civile cfr. RITTER 1961, in part. pp. 162 ss.

[37] Cfr. ad es. *Über den Gemeinspruch*, in *GS*, VIII, p. 289.

con il processo di formazione di cui si diceva. La positività del diritto non si ottiene perché solo ora le leggi trovino gli strumenti che le impongano coattivamente, ma perché solo la società civile chiarisce come realmente l'individuo venga educato alla capacità di astrarre dalla sua singolarità empirica ed impari a pensare la propria individualità come qualcosa di universale: «è questa sfera del relativo, come *cultura* [*Bildung*], essa stessa, che dà al diritto l'*esserci*, di esser come cosa universalmente *riconosciuta*, *saputa* e *voluta*, e, mediato da questo esser saputo e voluto, di avere validità e oggettiva realtà»[38]. L'individuo che è arrivato alla consapevolezza dell'universalità della sua personalità, quindi alla consapevolezza che in quanto uomo può rivendicare oggettivamente la sua libertà, e riconosce anche negli altri questa medesima prerogativa, agisce secondo determinazioni, le leggi, che sono valide per tutti, indipendentemente dalle rispettive particolarità.

Che l'individuo arrivi qui a sapere e volere ciò che è diritto, non va però affatto inteso nel senso che l'individuo si sottoponga nella sua autonomia all'impositività delle leggi. La società civile è precisamente la sfera in cui l'atto di «pensare se stesso» come una persona che in quanto tale agisce nella corrispondenza con la personalità altrui, non è una mera capacità che sia affidata all'arbitrio dell'individuo, ma è una condizione determinata dall'organizzazione stessa dell'intero. L'individuo può quindi anche continuare ad agire non in vista dell'obbedienza alle leggi ma per soddisfare la sua particolarità; per ciò stesso però, egli si rende parte di una connessione entro la quale egli è una persona, e in quanto tale è sottoposto alla normazione delle leggi, valida per ognuno.

Dal lato delle leggi, questo significa che solo leggi che si rendano intelligibili per la personalità di ogni individuo, ossia leggi che riconoscano ad ogni individuo la reale capacità di adeguare la propria singolarità a quel che è valido per tutti, interpretano oggettivamente questa libertà: «ciò che *in sé* è diritto, nel suo oggettivo esserci è *posto*, cioè determinato dal pensiero per la coscienza, e *noto* come ciò che è diritto ed è valido, la *legge*; e il diritto grazie a questa determinazio-

[38] *Rph* § 209.

ne è diritto positivo in genere»[39]. Le leggi impongono la loro normatività, divengono positive, solo se tributano all'individuo il riconoscimento della sua natura razionale e per questa razionalità si rendono manifeste.

In relazione a questo carattere, che solo fa acquistare positività alle leggi, Hegel sviluppa una nota polemica contro opinioni contrarie alla necessità di ordinare le leggi di uno Stato in una codificazione[40]. L'opposizione all'idea che le leggi, anche se diventano consuetudine, ossia anche se vengono seguite come abitudini consolidate, non possano avere una trascrizione in un codice o «nei molti volumi in quarto» dei paesi, come l'Inghilterra, in cui vige il diritto comune, nasce proprio dalla convinzione che le leggi acquistino positività, nello Stato moderno, solo se in grado di determinare le loro prescrizioni in maniera palese e chiara per ognuno. I doveri che legano più individui tra loro in maniera sostanziale, trovano solo in una legislazione statale la misura esatta della loro impositività, perché solo per questa legislazione ogni individuo, nella più grande differenza delle rispettive particolarità, è come tale responsabile di fronte ad esse. Per questo individuo le leggi devono rendersi intelligibili e codificate.

L'esigenza che la generalizzazione delle leggi si operi tramite il carattere manifesto e determinato di esse, comporta però spunti polemici che non possono identificarsi semplicemente con le critiche alla scuola storica del diritto. Intrecciata a queste ultime, proprio in relazione a questa raggiunta positività delle leggi, viene qui ripreso l'attacco alle posizioni filosofiche di Fries che attraversa come un *leitmotiv* varie parti dei *Lineamenti*. Nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*, Fries era

[39] *Rph* § 211. Va ricordato che è a questi paragrafi che Hegel rimanda in quell'attacco a Hugo raccolto nell'annotazione al § 3 dei *Lineamenti*, in cui contro lo studioso del diritto romano, egli distingue autonomo ambito disciplinare e differenti compiti della trattazione filosofica e della trattazione storica del diritto; cfr. *W*, VII, p. 35; trad. it., p. 21.

[40] *Rph* § 211 ann. Sono stati messi in evidenza i contrasti con la scuola storica del diritto che guidano le intenzioni hegeliane in questa come in altre parti della *Filosofia del diritto* da G. Marini, cfr. MARINI 1977, e MARINI 1980. Sul confronto hegeliano con Savigny e sui risvolti romanistici di esso cfr. SCHIAVONE 1984. Per i testi di Thibaut e Savigny a partire dai quali si sviluppa la polemica cfr. THIBAUT-SAVIGNY 1973.

stato attaccato citando una sua frase che era l'invocazione finale pronunciata nel discorso al *Wartburgfest*[41]. In esso, contro un'idea di legge imposta, veniva evocato uno spirito comune nel quale il popolo fosse capace di crescere, dominato da rettitudine, castità e un amore per la patria capace di sacrifici: in un popolo educato a questo spirito ad ogni affare pubblico la vita verrebbe dal basso, cioè ogni questione riguardante la vita pubblica verrebbe affrontata secondo un afflato comune, in cui siano coinvolte le radici stesse della convivenza. A nulla servono quindi «la forma della legge e di un controllo dall'alto», poiché piuttosto sono le comunità che nascono spontaneamente, dalla vita stessa del popolo, a creare quella spinta alla «santa catena dell'amicizia» su cui si fonda il vincolo sociale[42].

Quando Hegel afferma, in quella stessa annotazione dedicata alla polemica sulla codificazione, «oggigiorno si parla del resto più che mai della *vita* e del *passare alla vita*, proprio là dove si versa nella materia più morta e nei pensieri più morti»[43], l'intento è quello di criticare una posizione che configura il rapporto tra il popolo e le sue leggi saltando la scissione che la sostanza etica conosce nella società civile. La liberazione che l'individuo raggiunge nella moderna sostanza etica, non consiste nell'adesione immediata ad un'ideale comunità, ma nell'adeguare la propria particolarità alle determinatezze dettate da una legislazione statale[44].

[41] Il discorso di Fries si legge nella raccolta FRIES 1910.

[42] Va ricordato, a testimonianza del fatto che la polemica hegeliana con Fries non è motivata solo da idiosincrasie personali ma rivela un'opposizione scientifica profonda, che le trattazioni friesiane di filosofia del diritto, oltre ad occuparsi del concetto razionale di diritto, si proponevano di essere una critica delle legislazioni positive, intese come carenti approssimazioni rispetto ad una legislazione compiutamente razionale. Si veda a questo proposito l'opera edita a Jena nel 1803 *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, in part. FRIES, *Sämtliche Schriften*, IX, pp. 119-122, e, per la caratterizzazione dei compiti generali della *Rechtsphilosophie*, cfr. *Sämtliche Schriften*, IX, p. 39.

[43] *Rph* § 211 ann.

[44] *Rph* § 211 ann.: «Soltanto per il fatto che diviene legge, ciò che è diritto ottiene non solamente la *forma* della sua universalità, sibbene la sua verace determinatezza. Perciò nella rappresentazione del legiferare si deve aver

In base a questi motivi polemici può chiarirsi il senso di quanto vien detto all'inizio di questa seconda sezione della società civile:

«appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale*, ove *tutti* sono identici. L'uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.»[45].

Questa affermazione è stata spesso utilizzata dagli interpreti per difendere Hegel, a giusta ragione, da quanti lo accusano di aver scarso interesse per i diritti dell'individuo umano, scorgendovi l'intenzione di opporre questo infinito valore di ogni uomo alla sfera politica, a quel culmine dell'oggettività etica che si mostrerà essere lo Stato. Ma proprio perché enunciata in relazione all'amministrazione della giustizia, dove il diritto astratto si mostra nella sua effettiva operatività che si concreta in leggi, essa sta qui a dire che solo grazie alle caratteristiche specifiche assunte da quell'indicatore storico della sostanza etica che è lo Stato, si è potuta costituire, nel mondo moderno, l'idea di diritti appartenenti all'uomo in quanto tale. La capacità mostrata dall'elemento etico di mantenere dentro di sé senza negarlo il principio della particolarità, appare bensì come il diritto oggettivo d'ogni singolo ad essere considerato come persona e a poter soddisfare per questo la propria particolarità; ma, proprio grazie al fatto che per soddisfare tale particolarità ogni individuo si eleva alla forma dell'universalità, e si rende così nella sua particolarità una persona, sono le leggi determinate di una determinata unità politica a divenire vincolanti per l'individuo che in essa vive[46].

dinnanzi a sé non meramente l'un momento, che attraverso di ciò qualcosa venga enunciato come la regola del comportarsi valida per tutti; bensì il momento essenziale interno è prima di quest'altro la *conoscenza del contenuto* nella sua *universalità determinata*».

[45] *Rph* § 209 ann.

[46] L'annotazione al § 209 si conclude infatti: «questa coscienza, per la quale il *pensiero* ha valore, è d'importanza infinita, – soltanto allora è manchevole, quando essa per es. come *cosmopolitismo* si fissa nel contrapporsi alla concreta vita dello Stato».

Il tema della dottrina dei doveri, la cui immanenza può ricavarsi solo dai rapporti vigenti in una sostanza etica, trova così nella legislazione statale, non nella proiezione verso il diritto assoluto della 'storia del mondo', il suo compimento. È nell'unità politica che la sostanza in cui gli uomini hanno la loro libertà oggettiva, giunge a darsi una legislazione le cui prescrizioni sono palesi e si rivolgono a tutti indistintamente, realizzando una relazione che lega indissolubilmente l'individuo colto nella sua singolarità e la «forma dell'universalità» cui l'individuo viene formato. Nello Stato moderno questo legame può reggere anche se la singolarità dell'individuo si muove esclusivamente per i suoi fini. Anche in questo agire, vincolato alle leggi proprio dall'appagamento dei suoi interessi, la sostanza è in grado di mostrare la sua «forma infinita», l'attività propria della sua Soggettività[47].

4. *Le novità teoriche dell'economia politica*

Fin qui non si è ancora risposto alla domanda su come concretamente avvenga il processo di inclusione della particolarità dell'individuo in quella dipendenza onnilaterale che lo costringe, se vuole appagare i suoi propri bisogni, ad adeguare la sua particolarità ad una «forma dell'universalità». Il motivo di ciò, è che la consapevolezza di come questo processo effettivamente si strutturi non si conquista né con il diritto né con la morale, ma con una terza scienza che fino a questo punto della nostra trattazione non ha trovato cenno: l'economia politica.

La descrizione data da Hegel nella 'società civile' di come l'uomo appaghi i suoi bisogni e di come divida il suo lavoro

[47] Cfr. a questo proposito l'annotazione che segna il passaggio dalla società civile allo Stato (*Rph* § 256 ann.), in cui viene ripresa l'espressione «forma infinita» già usata per designare la Soggettività della sostanza nel § 144, all'interno dell'esposizione generale della teoria dell'etico: «nello sviluppo della società civile la sostanza etica acquista la sua *forma infinita*, che contiene entro di sé i due momenti: 1) della *differenziazione* infinita fino all'*esser entro di sé*, che è per sé, dell'autocoscienza e 2) della forma dell'*universalità*, che è nella *Bildung*, della forma del *pensiero*, attraverso di che lo spirito è a sé oggettivo e reale come totalità *organica*, in *leggi* e *istituzioni*, nella sua volontà *pensata*».

per aumentarne la produzione, dichiara subito la dipendenza stretta dal sapere che per primo ha posto alla base della sua stessa legittimità scientifica i mutamenti profondi intervenuti nelle società occidentali con l'avvento di una 'società mercantile semplice'[48]. Con lo studio di questa scienza, sin dagli inizi del suo percorso formativo, Hegel entra in contatto con i processi tipici di una società di scambio e impara a considerare come essenziali, per la conoscenza del mondo moderno, i nuovi processi produttivi, con quanto di disumanizzante e sovversivo delle antiche forme di convivenza essi comportano.

In passato è stato chiarito come questa esperienza intellettuale sia da considerarsi centrale non solo per le convinzioni che Hegel maturerà in campo etico-politico, ma anche per la genesi del sistema e della dialettica[49]. Più recentemente, la critica si è esercitata soprattutto nella considerazione del complesso di influenze che determinano le riflessioni hegeliane sulle società moderne senza necessariamente considerarne il peso rispetto alla totalità del sistema[50]. Si è quindi pervenuti alla definizione di un quadro più mosso, più articolato, in cui collocare la genesi di questa parte della riflessione hegeliana, quadro in cui non entrano solo componenti smithiane ma, ad esempio, idee centrali della teoria economica di Steuart[51]. Inoltre, a partire dal mondo culturale a cui rimanda questa scienza, è stata privilegiata un'analisi delle idee hegeliane sui modi in cui si sviluppano i bisogni dell'uomo, sui processi di

[48] *Rph* § 189 ann.: «è questa una delle scienze che sono sorte nell'età moderna come in loro terreno. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante di come il *pensiero* (v. *Smith*, *Say*, *Ricardo*) movendo dall'infinita moltitudine di fatti singoli, che si trovano dapprima davanti ad esso, rintraccia i princìpi semplici della cosa, l'intelletto che è attivo in essa e che la governa».

[49] Cfr. LUKÁCS 1954.

[50] Cfr. RIEDEL 1969, pp. 75-99 e pp. 135-166.

[51] Sul ruolo di Steuart nelle conoscenze hegeliane di economia politica ha indagato a lungo P. Chamley, di cui si veda CHAMLEY 1963; CHAMLEY 1965; CHAMLEY 1969 e CHAMLEY 1982. Particolarmente importanti le opinioni di Chamley riguardo alla dipendenza del concetto hegeliano di 'lavoro libero' dalla nozione steuartiana di *free hands* che determinerebbe il primo elemento di quell'analisi dei processi di sottomissione e potere che porterà all'elaborazione della dialettica servo-padrone della *Fenomenologia*.

scambio, sulla convivenza che si instaura in dipendenza da ciò, che sapesse metterle in relazione con una fitta trama di riferimenti che rimandano al complesso della filosofia scozzese del Settecento e alla sua recezione in terra tedesca[52]. Un altro frequente esercizio critico infine è stato quello di scorgere nel 'sistema dei bisogni' hegeliano la delineazione di un sistema di libero mercato, e la sua analisi è stata quindi finalizzata, associandola ai passi dedicati alla funzione di Polizia, alla definizione delle opinioni hegeliane in materia di politica economica. Conseguentemente, Hegel è stato descritto volta a volta come difensore di un mercato autoregolato, o come fautore di un'economia controllata, ovvero come combinatore di entrambe queste posizioni[53].

Ciò che contraddistingue tutti questi approcci critici è l'abitudine a considerare la struttura complessiva della società

[52] Cfr. WASZEK 1988. Si rimanda a questo lavoro per la definizione dei debiti hegeliani, nel sistema dei bisogni da Ferguson (cfr. in part. pp. 18 ss.) e Garve (in part. pp. 60 ss.) e per la ricostruzione dei vari luoghi, lungo tutto l'arco dello sviluppo del pensiero hegeliano, in cui ritornano accenni o richiami all'autore della *Ricchezza delle Nazioni* (cfr. l'intero capitolo 6). Su questi probabili richiami vedi anche, in una prospettiva però limitata alla fase giovanile del pensiero hegeliano, DICKEY 1987 (cfr. in part. pp. 189 ss. e pp. 197 ss.). Sul complesso dei riferimenti presenti nel 'sistema dei bisogni', si vedano inoltre lo «Hegel Jahrbuch» 1984-85, e lo «Hegel Jahrbuch» 1986, che riproducono gli atti di un convegno svoltosi a Rotterdam interamente dedicato a questa parte della 'società civile'. In particolare sono di qualche interesse, nel primo dei due volumi ROHBECK 1988, per la dipendenza da Ferguson, e quello di BOURGEOIS 1988 per le implicazioni 'antropologiche' del sistema dei bisogni; nel secondo volume cfr. GRIFFIOEN 1988; ARNDT-LEFÈVRE 1988 e WOLF 1988.

[53] Per un'immagine del pensiero economico hegeliano che privilegi una dipendenza da Smith cfr., prima di tutti, KRAUS 1931, articolo rappresentativo delle aporie che derivano da una caratterizzazione di Hegel al tempo stesso ripropositore della «mano invisibile» di Smith (cfr. p. 14) e critico di essa con la sua teoria della Polizia e corporazioni; più recentemente cfr. VER EECKE 1983 e ARTHUR 1988. In tutt'altra direzione vanno invece le analisi che privilegiano, rispetto alle eredità smithiane, tutti quegli elementi che rimandano a una visione non 'liberista' del processo economico. Assieme ai lavori di Chamley prima citati, cfr. PLANT 1980, e PLANT 1982. Per la necessità che sul libero mercato prevalga la giustizia sociale e la direzione politica della società cfr. anche WINFIELD 1984. Vedi infine, per una caratterizzazione dell'intera riflessione socio-politica hegeliana come una critica dell'illusione liberista di una economia autoregolantesi, FATTON 1986.

civile come dipendente esclusivamente dalla conoscenza hegeliana dell'economia politica, e quindi a mettere in relazione la sua immagine generale con la predominanza in essa di determinate teorie economico-politiche piuttosto che altre. In realtà, il 'sistema dei bisogni'[54], più che dall'intento di dettare un modello di politica economica, è mosso dalla necessità di chiarificare come l'inserimento dell'individuo in una compagine sociale ne determini il processo di formazione. È nel 'sistema dei bisogni' che, usando come mezzo la relazione fra i propri bisogni e quelli altrui, l'individuo è portato a dare alla sua particolarità una riconoscibilità che la rende adeguata a ciò che è valido per tutti:

«giacché il fine ... del bisogno è l'appagamento della *particolarità* soggettiva, ma nella relazione con i bisogni e il libero arbitrio di altri si fa valere l'universalità, ne segue che questo parer [*Scheinen*] della razionalità in questa sfera della finità è l'intelletto, il lato che importa nella considerazione e che costituisce esso medesimo l'elemento conciliatore in questa sfera»[55].

Se quindi si volesse indicare l'elemento unificante di una sezione, quella del 'sistema dei bisogni', il cui procedere pare a un primo sguardo non avere altro ordine che quello giustappositivo, si potrebbe dire che tema del suo svolgimento è il chiarimento di come si operi l'adeguamento di ciò che più sembra refrattario ad ogni generalizzazione, il bisogno singolare, a quella «forma dell'universalità» che rende l'individuo e le sue azioni 'esserci' dell''idea'. Per questa ragione è riduttivo considerare questa sezione solo nei suoi risvolti economici[56]. Piuttosto, quegli stessi elementi che il richiamo all'economia politica non può permettere che si ignorino, e che, integrati con l'analisi che si svolgerà più avanti della 'Polizia e corporazioni', configurano le opinioni hegeliane su come debba esplicarsi la politica economica di uno Stato, vengono illuminati nella loro rilevanza proprio vedendone la relazione con l'insieme della teoria dell'eticità. È questa relazione che porta

[54] *Rph* §§ 189-208.

[55] *Rph* § 189.

[56] Sulla dipendenza del discorso economico dalla riflessione sulla politica e più in generale dalla filosofia della storia, cfr. la messa a punto di ROTENSTREICH 1984, in part. pp. 196 ss.

Hegel a privilegiare particolari aspetti delle sollecitazioni teoriche che dall'economia politica potevano provenirgli.

A questo proposito vanno premesse alcune considerazioni molto generali su quale fosse lo statuto disciplinare dell'economia politica, in terra tedesca, ai primi dell'Ottocento. La recezione hegeliana di Smith, va ribadito, non passa per mediazioni che non siano la conoscenza diretta dei testi; ma si ha l'impressione, in molte delle analisi dedicate al tema «Hegel e l'economia politica» che in esse prevalga un modo di considerare il significato e il peso assunto da questa nuova scienza prescindendo dalle precise caratteristiche storiche che essa poteva avere agli occhi di Hegel. Senza pretese di esaurire l'argomento, è necessario dare alcuni riferimenti che aiutino a comprendere quale potesse essere l'immagine complessiva che il richiamo a questa scienza, collocato all'inizio del 'sistema dei bisogni', poteva evocare nel lettore contemporaneo, cioè quali fossero i fenomeni nuovi che l'economia politica insegnava a vedere.

Staatswirtschaft, *Staatsökonomie*, *Nationalökonomie* è il modo variabile, che finirà per stabilizzarsi con l'ultimo citato, con cui si designa in Germania la nuova scienza, sviluppatasi per affinità dal tronco della Cameralistica, ma della quale sconvolgerà i presupposti e le partizioni interne[57], diffusasi a partire dalla fine del Settecento tramite la divulgazione della dottrina smithiana[58]. I primi interpreti della *Ricchezza delle*

[57] Cfr. SCHIERA 1968, pp. 331 ss.; MAIER 1980², pp. 195 ss.

[58] Sulla recezione in Germania di A. Smith cfr. TREUE 1951; WINKEL 1977; LEHMANN 1977, in part. pp. 300 ss.; si veda inoltre il classico FREYER 1921. La prima traduzione di Smith è ad opera di J.F. Schiller, cugino dello Schiller assai più noto: *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichtümern*, Leipzig 1777-78. Questa traduzione comprende i primi due volumi dell'opera completa; il terzo sarà tradotto da C.A. von Wichmann, Leipzig 1792. Nelle prime recensioni seguite a questa traduzione, apparse nei «Göttingische gelehrte Anzeigen» (del 10.3.- e 5.4.1777); nella «Allgemeine deutsche Bibliothek» (31 del 1777 e 38 del 1779); nelle «Ephemeriden der Menschheit» di Iselin del 1777, Smith viene ancora inteso come fisiocratico. La comprensione delle effettive novità della sua opera si avrà con la traduzione di C. Garve, che appare nel 1794, in seguito alla quarta edizione dell'opera smithiana apparsa nel 1786, cfr. SMITH, *Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Nationalreichtums von Adam Smith*. La traduzione di Garve verrà ristampata nel 1796 e seguita da nuove edizioni

nazioni appartenevano all'università di Gottinga[59]: Sartorius o Lueder hanno formato generazioni di funzionari e futuri statisti tra i quali i protagonisti delle riforme prussiane come Stein o Hardenberg[60]. L'inizio della rielaborazione specificamente tedesca della dottrina dell'autore della *Ricchezza delle Nazioni* è quindi strettamente connessa ai problemi attinenti l'amministrazione dello Stato e, più in generale, ad una considerazione della sfera economica che non perde il contatto stretto con l'insieme delle scienze dello Stato[61].

Ma lo sviluppo cui si assiste tra Sette e Ottocento, quando dalla fase della semplice recezione si passa ad un'elaborazione originale delle dottrine della *Ricchezza delle nazioni*, comporta un riconoscimento pieno del ruolo dell'economia politica come autonoma scienza. Da questo punto di vista è certo in Christian Jacob Kraus che va individuato il primo lettore veramente consapevole delle novità teoriche dell'opera di Smith[62]. Si pensi, per esempio, a quanto affermato nell'*Introduzione* alla sua opera principale a proposito del ruolo che l'economia politica è chiamata a svolgere:

«il compito principale di questa cosiddetta economia di Stato [*Staatswirtschaft*] è scoprire la natura e l'origine del patrimonio nazionale [*Nationalvermögen*] o chiarire, in parte in cosa consista propriamente il reddito di una nazione e il patrimonio [*Vermögen*] che da ciò ne deriva; in parte,

nel 1799 e nel 1810. Hegel ha conosciuto l'edizione del 1796 della traduzione di Garve, ma possedeva anche la quarta edizione inglese stampata a Basel nel 1791, come risulta dal catalogo dei libri della sua biblioteca; cfr. *Verzeichniß*, p. 11.

[59] Sull'università di Gottinga cfr. MARINO 1975; su G. Sartorius e A.F. Lueder cfr. in part. pp. 328 ss.

[60] Per l'influsso di Smith sul pensiero di Stein cfr. SCHWAB 1971, in part. pp. 30 e ss.; di Stein, su Smith, possono leggersi interessanti pagine citate in BOTZENHART-IPSEN 1955, in part. pp. 507-513. Si veda inoltre TREUE 1951, pp. 108-109 a proposito degli allievi più prestigiosi dei cameralisti di Gottinga (si ricordi, per tutti, Heinrich von Kleist).

[61] In autori come Sonnenfels o Pfeiffer ad esempio, l'economia politica, pure da essi conosciuta, non si distacca dalle coordinate fissate dalla cameralistica. Cfr. WINKEL 1977, pp. 8-9 o TREUE 1951, pp. 112-113.

[62] Per una buona caratterizzazione della posizione di questo professore di Königsberg, amico di Kant, nell'evoluzione della scienza economica in Germania cfr. LEHMANN 1977, pp. 316-317.

quale sia la necessaria e generale condizione, dalla quale entrambi sempre e dappertutto dipendono, senza considerare le varie accidentali e particolari circostanze che possono avere influsso su ciò»[63].

Il concetto smithiano di ricchezza della nazione viene quindi trasferito terminologicamente, nel lessico di uno dei maggiori e più fedeli interpreti dell'opera smithiana, con quello di *Vermögen*. Il seguito della trattazione chiarisce però che l'economia politica e il patrimonio che essa analizza è ancora considerato, nella sua crescita e sviluppo, come dipendente dall'intervento statale.

L'autonomizzazione dell'economia politica dai saperi riguardanti lo Stato, e la centralità di Adam Smith in questo processo, diventa invece un'acquisizione pienamente consapevole e definitiva con autori che meno dipendono da partizioni disciplinari settecentesche. Nel *Lehrbuch der Nationalökonomie* di Julius von Soden[64] ad esempio, ciò è molto chiaro nella distinzione compiuta dall'autore tra *Nazional Oekonomie* e *Staatswirtschaft*. Quest'ultima si occupa del bilancio dello Stato, mentre la prima ha un tutt'altro oggetto di interesse, occupandosi essa non di argomenti statuali ma del «perfezionamento dei piaceri della vita»[65]. L'economia politica studia certo i modi in cui avvenga la soddisfazione dei bisogni di un uomo che è già dentro un'unione sociale, ma senza considerare i suoi rapporti con lo Stato e con la gestione economica di esso[66]. Essa ha al centro della sua attenzione i materiali e i mezzi di soddisfacimento del benessere di ognuno il cui complesso costituisce appunto il patrimonio della nazione (*Nationalvermögen*), il quale è un oggetto del tutto nuovo per i saperi sulla società[67]. L'isolamento della considerazione dei

[63] Cfr. KRAUS, *Staatswirtschaft*, p. 4.

[64] Per un'analisi dell'opera di von Soden e della sua dipendenza da Say, cfr. LEHMANN 1977, pp. 365-368 e STOLLEIS, 1992, pp. 256 ss.

[65] Cfr. SODEN, *Lehrbuch*, p. 6.

[66] Cfr. *ibidem*, p. 9: «la *Nazional* [sic] *Oekonomie* ha certo per oggetto l'uomo sociale, ma solo in relazione al suo benessere individuale, e senza rapporto ai suoi legami con l'unione statale».

[67] Cfr. *ibidem*, p. 16: «fine della *Nazionalökonomie* è aumentare, secondo principi etici il godimento fisico degli uomini raccolti in società». Tale

rapporti economici di un essere sociale dai suoi legami con lo Stato, non è quindi un'astrazione indebita, dal momento che la *Nationalökonomie* ha per oggetto della sua considerazione i movimenti di un *Vermögen* che non è più identificabile con il patrimonio dello Stato.

In riferimento al concetto di patrimonio della nazione e ai nuovi strumenti di analisi che esso richiede, vengono quindi fatti confluire tutti gli elementi di novità connessi all'introduzione di una nuova considerazione del processo economico. Si pensi a quanto affermato a questo proposito da Rau:

> «la *Volkswirtshaft* non è un semplice ammasso di economie private messe una accanto all'altra; piuttosto ad una considerazione più attenta si mostra che queste ultime sono in collegamento l'una con l'altra e assieme formano un intero sistema di attività, che si potrebbe comparare ad un organismo. Questa connessione dell'economia di un popolo va così spiegata: 1) l'impulso in ragione del quale gli uomini agiscono negli affari economici, è il desiderio di appagare i loro bisogni con la minor fatica e di guadagnarsi inoltre beni di consumo; 2) l'esperienza insegna presto che questi sforzi raggiungono il loro obiettivo più facilmente quando gli uomini si dividono secondo le loro occupazioni economiche e trasformano così la diffidenza reciproca che ognuno ha verso l'altro. Ognuno conseguentemente produce per un altro un vantaggio che si riferisce alla fruizione di beni, e riceve dall'altro una prestazione simile; 3) tramite questo dispositivo ciascuno viene messo in dipendenza dagli altri, che lo legano alla vita sociale, e tramite i beni prodotti gli facilitano il raggiungimento dei fini che si propone»[68].

Questo ha conseguenze importanti sulle partizioni interne dell'economia politica:

> «il compito della parte teoretica, la prima dell'economia politica ... è lo sviluppo delle leggi naturali della *Volkswirtschaft*. Essa deve mostrare 1) come vengano prodotte le merci necessarie per il soddisfacimento di tutti

incremento si ottiene tramite l'aumento delle materie prime e delle forze di produzione le quali complessivamente formano ciò che si definisce patrimonio (*Vermögen*) (pp. 16 ss.); «materie e forze di produzione insieme possono chiamarsi patrimonio», e ancora: «una Nazione quindi, che possiede materie e forze di produzione, ha un patrimonio nazionale» (p. 17). Tale patrimonio nazionale è inoltre fondamentale per lo Stato: «le forze di produzione sono parte integrante del patrimonio. Senza il Patrimonio lo Stato non è pensabile» (p. 17).

[68] Cfr. Rau, *Lehrbuch der politischen Oekonomie*, pp. 1 ss. Su Rau cfr. Maier 1980^2, pp. 196 ss.

i bisogni; 2) come si distribuiscano in altre mani e si ripartiscano fra i diversi ceti [*Stände*] della società; 3) come per l'uso fatto per i fini umani diminuiscano di nuovo e vengano distrutti»[69].

Non solo quindi il patrimonio della nazione ha leggi proprie che lo distinguono dal patrimonio dello Stato, ma tramite esso si configura anche una maniera di organizzare i rapporti tra *Stände* profondamente diversa rispetto al passato.

A questo proposito si consideri quanto afferma uno degli esponenti più importanti dello sviluppo dell'economia politica in terra tedesca, Ludwig Jakob nella prefazione alla sua traduzione di Say:

«fino ad Adam Smith non si è avuto un concetto sufficientemente chiaro di ciò che si chiama *politische Oekonomie*. Si confondeva con la *Politik*; queste scienze invece vanno tenute separate perché *Politik* significa scienza del governo, mentre quell'altra deve chiarire come la Ricchezza della nazione sorga, venga distribuita e venga consumata. Lo studio delle cause del benessere privato e pubblico è totalmente indipendente da considerazioni che si riferiscono solo ed esclusivamente alla prudenza governativa (*politique*). Con la loro confusione Steuart, i fisiocratici e Rousseau hanno reso oscuro piuttosto che chiarire il concetto di questa scienza. Smith è il primo che ha esposto in maniera corretta il concetto della *politische Oekonomie*»[70].

Jakob, che pure è critico di alcuni aspetti del sistema di Smith, riconosce a quest'ultimo anzitutto il merito di aver fondato una scienza la cui autonomia nel sistema dei saperi è legittimata dal fatto che solo con essa si è riusciti a rinvenire le leggi che, indipendentemente da qualsiasi intervento gover-

[69] Cfr. RAU, *Lehrbuch*, p. 7; cfr. anche p. 36: «das Volksvermögen begreift sämtliche, in der Gewalt der Staatsbürger befindliche sachliche Güter. Es unterscheidet sich dadurch mit dem Staatsvermögen; welches im Besitze der Regierung ist und von ihr zum Besten des ganzen Staates benutzt wird».

[70] Cfr. SAY, *Abhandlung über die National Oekonomie*, p. VII. Ludwig Heinrich Jakob, professore all'università di Halle, è stato egli stesso autore di importanti opere di economia politica e *Polizeiwissenschaft*. Su Jakob cfr. STOLLEIS 1992, II, pp. 255 ss. Una citazione come questa di Jakob chiarisce che Steuart era considerato, tra i diffusori più avvertiti dell'opera di Smith, un autore appartenente a un'epoca trascorsa. Non deve stupire quindi che Steuart non trovi citazione nei *Lineamenti* là dove Hegel indica i numi tutelari della nuova scienza.

nativo, regolano quello che in terra tedesca si definisce *Nationalvermögen* e che è altro dal patrimonio dello Stato. È proprio la definizione specifica del patrimonio nazionale e dei suoi caratteri globali, riguardanti tutti i ceti della popolazione, che fa in modo Jakob opti per la traduzione *Nationalökonomie* dell'espressione *Economie Politique*[71], pur permanendo in molti la preferenza per *Staatswirtschaft* o *Staatsökonomie*[72]. Nonostante ciò, l'economia politica non viene affatto recepita come una scienza che descriva il funzionamento di una sfera economica totalmente autonoma dalla sfera politica. Al contrario, proprio la scoperta delle regolarità specifiche con cui si muove il patrimonio nazionale, determinano una ridiscussione delle modalità con cui avviene l'intervento di regolazione statale. Secondo Jakob, con la *Ricchezza delle Nazioni*, Smith

[71] Nella prefazione alla traduzione dell'opera di Say, Jakob dedica una lunga nota alle ragioni per cui traduce *Economie politique* con *Nationalökonomie*, spiegando anche le opzioni teoriche principali per cui deve essere visto in Smith, e non in chi lo precede, il fondatore della nuova scienza. A differenza di *Politische Oekonomie* o *Staatswirtschaft* «l'espressione *National-Ökonomie* o *National-Wirtschaft* ... indica in maniera molto precisa e chiara l'insieme di tutti i principi, che in un popolo devono essere posti in movimento per produrre i mezzi per soddisfare i bisogni, moltiplicarli, suddividerli e adoperarli secondo la loro destinazione; indica le leggi secondo le quali tanto i privati spontaneamente e collettivamente, quanto anche le persone pubbliche devono agire per portare la nazione al più alto grado di benessere»; cfr. SAY, *Abhandlung über die National Oekonomie*, p. VII. Su questo si veda anche JAKOB, *Grundsätze der Nationalökonomie*, p. 6: «non è mia intenzione scrivere un manuale di *Staatswirtschaft*. L'espressione 'Staat' può essere utilizzata per designare affari pubblici; il patrimonio di Stato è una parte del patrimonio del popolo che la Nazione esige dal patrimonio privato per destinarlo a pubblici fini comuni; le persone che governano sono gli amministratori ... di questo patrimonio, ma non hanno da amministrare il patrimonio nazionale. La dottrina della *Staatswirtschaft* può di fatto non essere altro che scienza delle finanze e semmai Polizia, nel senso che la cura per l'ordine pubblico fa parte della cura per l'economia pubblica».

[72] Hegel usa il termine *Staatsökonomie* (cfr. *Rph* § 189 ann.). In autori come Harl, per esempio, il quale pure è molto aperto agli influssi smithiani, proprio il mantenimento di molte prerogative di Polizia lo porta a preferire questa dizione. Cfr. HARL, *Handbuch der Staatswirtschaft*, p. 15: «die Staats-Oekonomie oder Staatswirtschaft (Lat. Oeconomia politica; Franz. Economie politique, Science de Commerce et Finance; Ital. Economia civile; Engl. Political Oeconomy) ist die Wirtschaft, welche der Staat zu

«ha fondato una scienza, che non solo deve precedere qualsiasi dottrina della Polizia o delle Finanze, ma il suo studio è necessario anche per tutti quelli che pretendano di dare un giudizio sul benessere nazionale ... Il mio proponimento quindi è stato quello di escludere totalmente ricerche di Polizia o di scienza delle finanze, e risolvere piuttosto il problema: come nasce la ricchezza di una nazione, come si favorisce o impedisce l'aumento di essa, come si ripartiscono i suoi elementi tra le varie componenti del popolo, e come viene consumata? Quali sono le leggi generali, che derivano da tutto ciò? Che oltre a ciò debbano essere considerate anche la Polizia e la scienza delle finanze è evidente. Poiché entrambe queste scienze possono esercitare un influsso significativo sul patrimonio nazionale. Ma non si tratteranno queste scienze stesse, ma solo l'influsso della Polizia e delle operazioni finanziarie sulla ricchezza nazionale»[73].

Il passaggio dalla mera recezione dell'economia politica alla sistematizzazione di essa come autonoma scienza, può presentarsi quindi come la progressiva presa di coscienza di quanto l'oggetto specifico di cui la *Nationalökonomie* si occupa potesse essere diverso da quello della *Politik*, o in generale delle antiche scienze dello Stato, tramite le quali pure, le idee smithiane si erano diffuse in territorio tedesco. Un oggetto, il patrimonio della nazione, che si sviluppa indipendentemente dall'intervento governativo, e che tocca comprendendoli i guadagni e le rendite di tutta la popolazione, qualsiasi sia il ceto di appartenenza, rende legittima la fondazione di un'autonoma scienza. Ma questo non comporta la descrizione di un'economia autoregolata o di un mercato che non necessiti di un intervento statale per svilupparsi, piuttosto la consapevolezza che qualsiasi intervento statale deve operare sull'autonomo movimento del *Nationalvermögen*, e con strumenti che fossero diversi da quelli della *Politk* tradizionale.

führen hat, d.h., die Verwaltung des Staatsvermögens im weitestens Sinne». E più avanti, in nota: «In wiefern die sogenannte Nazional-Oekonomie es, ihrer Benennung und Bestimmung gemäß, mit der Wirtschaft der Nazional-Gesammtheit, ohne Einfluß des Staates, zu thun hat, ist sie in polizirten Staaten ein *praktisches Unding*, und läßt sich selbst in der Theorie nicht ohne Inkonsequenz durchführen. Denn wo blühen Nazional-Gewerbe, oder wo findet man Nazional-Reichtum, wenn die Garanzie des öffentlichen Rechts unter der Sanktion der Staatsgewalt vermißt, und die Sicherheit der Personen und ihres Sacheigenthum bedroht wird?».

[73] Cfr. JAKOB, *Grundsätze der National-Oekonomie oder Nationalwirtschaftslehre*, p. V.

Inoltre, si sono richiamati alcuni esempi della recezione smithiana in terra tedesca, per rimarcare il fatto che l'elemento di assoluta novità rappresentato dalla dottrina smithiana non è quasi mai riferito alla dottrina della divisione del lavoro all'interno della singola manifattura, ma piuttosto alle grandi novità che l'analisi della *Ricchezza* comportava per la definizione di una divisione del lavoro sociale. Quel che di Smith, in autori come quelli prima citati, veniva recepito come una novità ricchissima di implicazioni teoriche, non era tanto il contenuto del primo libro della *Ricchezza delle nazioni*, quanto la definizione di quel «general Stock of the Society»[74] che viene analizzato nel suo secondo libro. In esso, dopo aver trattato nel primo capitolo il concetto di fondo accumulato da un individuo come necessario presupposto della divisione del lavoro manifatturiero, tutto lo sviluppo delle molteplici analisi empiriche prodotte da Smith è retto dal nesso che egli instaura tra ricchezza individuale, risparmio, e ricchezza di tutti gli appartenenti ad un'unica nazione: «il capitale di tutti gli individui di una nazione viene accresciuto, esattamente come quello di un individuo singolo, dal loro continuo accumulare e aggiungere ad esso ciò che essi risparmiano sui loro redditi. È probabile quindi, che esso aumenti più rapidamente quando viene impiegato nel modo che assicura a tutti gli abitanti del paese il massimo reddito, in quanto in tal modo si possono fare i massimi risparmi. Ma il reddito di tutti gli abitanti del paese è necessariamente in rapporto col valore del prodotto annuo della loro terra e del loro lavoro»[75]; e più avanti:

[74] Cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, I, p. 293, nella descrizione dei compiti che si propone il secondo libro, esaminando il contenuto dei vari capitoli di esso, Smith afferma: «in the first chapter I have endeavoured to show what are the different parts of branches into which the stock, either of an individual or of a great Society, naturally divides itself. In the Second, I have endeavoured to explain the nature and operation of money considered as a particular branch of the general stock of society», e in riferimento al quinto capitolo, da cui abbiamo tratto le citazioni prima viste: «the last chapter treats of the different effects which the differents employments of capital immediatly produce upon the quantity both of national industry, and the annual produce of land and labour». Sul concetto smithiano di «fondo comune» cfr. IACONO 1982, pp. 63 ss.

[75] Cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, I, p. 388; trad. it., p. 361. Sullo stesso tema cfr. anche le pp. 291-293.

«la ricchezza e nella misura in cui la potenza dipende dalla ricchezza, la potenza di ogni paese devono essere sempre in rapporto col valore del prodotto annuo di quel paese, cioè col fondo col quale, in ultima analisi, devono essere pagate tutte le imposte ... il grande obbiettivo dell'economia politica è quello di incrementare la ricchezza e la potenza del paese stesso»[76].

5. *Patrimonio nazionale e ceti sociali*

Riferendosi all'economia politica in apertura del 'sistema dei bisogni', Hegel richiama un'immagine consolidata e immediatamente riconoscibile delle novità teoriche di cui essa era autrice[77]. Ricordandone i compiti, Hegel cita una scienza che per prima ha definito scientificamente il *Nationalvermögen*, scorgendo in esso il punto di connessione tra la ricchezza e la potenza di una nazione. Come negli autori prima citati, proprio le nuove scoperte dell'economia politica determinano un mutamento di prospettiva anche nella considerazione dello Stato e nel modo in cui pensare il necessario nesso tra

[76] Cfr. *ibidem*, I, p. 394; trad. it., p. 367. Il legame tra quel che in tedesco si definisce *Nationalvermögen* e quel che Smith chiama il «fondo generale della società» può documentarsi anche in riferimento alla traduzione che dei termini smithiani viene fatta da Garve. Si veda il modo in cui il titolo stesso del secondo capitolo del secondo libro della *Ricchezza delle nazioni*, «Of Nature, Accumulation and Employment of Stock», viene da lui tradotto: «Von Gelde als einem besonderen Zweige des Nationalvermögens; oder von den Kosten die zu Erhaltung des Nationalkapitals aufgewendet werden müßen». Il solo termine *Vermögen* ha invece un uso più largo. Esso traduce non solo *Stock*, ma anche le *Abilities* smithiane crescenti in dipendenza dello *Stock* che può impiegarsi in un lavoro produttivo (cfr. II libro, p. 3). Per la traduzione di «ricchezza della nazione» con *Vermögen* cfr. inoltre BAUMSTARK, *Kameralistische Encyclopädie*, nota al § 39, dove c'è un'interessante analisi comparata del concetto di *Reichtum* in altri ambiti culturali come quelli inglese e francese.

[77] Un aspetto spesso sottolineato dai critici, produttivo di molte, ardite ipotesi, è l'accostamento dell'economia politica a scienze come l'astronomia fatto da Hegel nello *Zusatz* al § 189 (cfr. W, VII, 347). Dalla lettura di Kraus e Jakob, ma anche dello stesso Say, risulta come fosse un *topos* ricorrente nei giudizi sulla novità scientifica dell'economia politica il paragone con la fisica o con l'astronomia newtoniana, cfr. KRAUS, *Vermischte Schriften*, II, pp. 102-103, e L. Jakob, nella traduzione prima citata di SAY, *Abhandlung über die National Oekonomie*, p. 19. A questo proposito si veda anche SAY, *Traité d'Economie politique*, I, p. XXXIII.

politica ed economia, non il congedo della seconda dalla prima. Anche nella *Società civile* hegeliana l'autonomia del 'sistema dei bisogni' non indica alcuna scelta di opposizione tra un ambito puramente economico e un ambito puramente politico, né indica la descrizione di processi di scambio che possano darsi al di fuori di qualsiasi strutturazione istituzionale. È la differenza dei loro oggetti di considerazione scientifica che porta ad una autonomizzazione disciplinare dell'economia come sapere rispetto ad un precedente quadro di riferimento, e non una scelta ideologica la quale intenda gli autonomi movimenti del patrimonio della nazione come un mercato autoregolato.

La scoperta delle regole con cui il patrimonio nazionale 'si muove', redistribuendosi tra le varie componenti della popolazione nazionale, implica la constatazione che oggetto specifico della considerazione dei processi economici svolgentisi in uno Stato è un 'fondo' determinato dal lavoro produttivo di tutti i componenti la nazione. Questo nuovo apporto teorico dell'economia politica non viene ritrascritto nei primi paragrafi del 'sistema dei bisogni', dedicati prevalentemente alla divisione del lavoro all'interno della manifattura e ai processi di scambio, quanto piuttosto negli ultimi paragrafi dedicati alla distribuzione sociale della ricchezza[78]. In essi si ritrova la consapevolezza, solo dall'economia politica resa possibile, non solo del fatto che il lavoro aumenti la sua produttività quanto più è diviso, ma anche della dipendenza onnilaterale che il *Nationalvermögen* instaura tra tutti i componenti della popolazione nazionale, qualsiasi sia la 'particolarità' cui appartengano e si dedichino col loro lavoro:

«in questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni l'*egoismo soggettivo* si rovescia nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*, – nella mediazione del particolare ad opera dell'universale come movimento dialettico, così che, mentre ciascuno guadagna, produce e gode per sé, egli appunto con ciò produce e guadagna per il godimento degli altri. Questa necessità, che risiede nell'intreccio omnilaterale della dipendenza di tutti è ormai per ciascuno il *patrimonio generale, permanente* [*allgemeine, bleibende Vermögen*], che per lui contiene la possibilità di parteciparvi grazie alla sua cultura e abilità, per esser

[78] *Rph* § 199 ss.

assicurato per la sua sussistenza, – così come questo guadagno mediato dal suo lavoro mantiene e accresce il patrimonio generale»[79].

Al termine del 'sistema dei bisogni' non viene quindi descritta una collaborazione cosciente tra gli appartenenti a una nazione, ma neanche vi viene enunciata la convinzione che l'egoismo di ognuno fa in modo che il processo di scambio si autoregoli; non c'è in questo passo appena citato né l'idea di una comunità di popolo, né può rinvenirsi in esso una concessione all'ideologia del *laissez faire*. Piuttosto, mediante l'uso teoricamente consapevole di una categoria specifica dell'economia politica, quella di *Nationalvermögen*, che traduce la nozione smithiana di «general Stock of Society», vien data esposizione di un contenuto proprio dell'analisi economica, riassumibile nell'idea che la produttività del lavoro di ognuno contribuisce ad aumentare il valore di quella 'riserva' di patrimonio che riguarda l'intera società, incrementando in questo modo la ricchezza effettiva di tutta la nazione: anche se ognuno lavora per sé, il suo stesso interesse soddisfatto contribuisce alla crescente soddisfazione dell'altrui benessere. Questo non significa affatto che t u t t i ne beneficino o che questo patrimonio non possa essere sottoposto, come si vedrà più avanti, a gravi squilibri che interrompano il circolo virtuoso ricchezza individuale-ricchezza nazionale. Ma quel che ai fini del discorso complessivo sulla società civile esso dimostra, è che la particolarità di ognuno, il suo benessere, i suoi bisogni, i suoi interessi, dipendono dal patrimonio della nazione in un duplice senso: il lavoro produttivo di ognuno aumenta il valore di quel patrimonio generale e il valore del patrimonio di ognuno è aumentato dal valore complessivo della ricchezza nazionale.

Se, nel complesso del 'sistema dei bisogni', si pone l'attenzione sulla descrizione del *Nationalvermögen* con cui esso si chiude, il senso complessivo di questa prima parte della società civile andrà allora illuminato in relazione alla definizione del concetto di ceto (*Stand*) con cui esso culmina. La divisione sociale del lavoro, a differenza della divisione all'interno della singola manifattura, di cui Hegel parla in apertura del

[79] *Rph* § 199.

'sistema', è pensata in stretta connessione con quel sistema di dipendenza onnilaterale che il patrimonio della nazione instaura. La grande opportunità teorica che il concetto economico-politico del patrimonio della nazione offre, e che giustifica il passaggio della trattazione dal patrimonio nazionale alla partizione in ceti, consiste nel fatto che esso permette di configurare la scelta della particolarità cui appartenere, la diversità che ognuno si assegna dedicandosi ad una particolare professione o attività, totalmente ricomprese in un insieme che fa dipendere ogni modo del soddisfacimento dei bisogni da una base comune per tutti.

È questa base che, sebbene ancora in maniera non libera, ma secondo la necessità di un meccanismo, fa, del complesso degli abitanti un territorio, una nazione. Il patrimonio della nazione crea un vincolo tra tutti i diversi ceti che contribuiscono a incrementarne, con il loro lavoro, il valore, ordinandoli in relazione ai modi differenti in cui appagano i loro bisogni. Grazie a questo vincolo è possibile configurare il complesso della nazione come un insieme non disgregato, non solo nonostante, ma in ragione delle diversità determinate dallo 'stato' che ognuno si dà:

«la *possibilità della partecipazione* al patrimonio generale, il patrimonio *particolare*, è ... *condizionata* in parte da una propria base immediata (capitale), in parte dall'attitudine, la quale dal suo lato è di nuovo essa stessa condizionata da quello, ma poi dalle circostanze accidentali, la cui molteplicità produce la *diversità* nello *sviluppo* delle disposizioni (già *per sé ineguali*) naturali corporee e spirituali, – una diversità, che in questa sfera della particolarità fa la sua comparsa in tutte le direzioni e da tutti i gradi e con la restante accidentalità e arbitrio ha per conseguenza necessaria la *diseguaglianza* del *patrimonio* e delle *attitudini* degli individui»[80].

La necessità di un'organizzazione sociale basata sulla differenza di ceto è un argomento che appartiene a molta letteratura politica settecentesca, e si potrebbe semplicemente riportare ad essa queste affermazioni hegeliane. Ma sottolineare con tale forza la necessità di una differenza tra i membri della popolazione, è un passaggio necessario all'interno di quel processo di *Bildung* di cui la società civile mostra lo sviluppo. Questo processo non si ottiene opponendo alla singolarità

[80] *Rph* § 200.

irrelata di ognuno l'universalità del diritto, che si imponga sul complesso degli individui eliminandone la particolarità. Definendo «masse universali», «sistemi particolari dei bisogni»[81], all'interno dei quali la particolarità di ognuno è ordinata secondo il tipo di occupazione cui egli si dedica, si mettono in relazione più individui e li si obbliga ad un'unica legge, non eliminando, anzi incrementandone la diversità:

«contrapporre l'esigenza dell'*uguaglianza* all'oggettivo *diritto*, contenuto nell'idea, *della particolarità* dello spirito, il quale diritto nella società civile non soltanto non toglie, bensì produce dallo spirito, l'ineguaglianza degli uomini posta dalla natura – dall'elemento dell'ineguaglianza – la innalza ad una ineguaglianza dell'attitudine, del patrimonio e perfino della formazione intellettuale e morale, – appartiene al vuoto intelletto, il quale prende questo suo astratto e questo suo *dover essere* [*Sollen*] per ciò che ha realità e razionalità»[82].

L'educazione alla «forma dell'universalità» non esclude che si mantenga la diversità della soddisfazione del bisogni, perché l'idea etica riesce ad essere oggettiva mantenendosi la particolarità del singolo. Quest'ultima non offre alcuna opposizione all'idea perché connessa, tramite il sistema dei bisogni, all'interesse dell'intero.

È stato spesso posto l'accento sul fatto che la definizione hegeliana di 'ceto' subisca un mutamento in questa fase finale del suo pensiero rispetto ai precedenti jenesi. Da una teoria della cetualità ancora largamente dipendente dalle partizioni platoniche, si passerebbe ad un progressivo approfondimento dei concreti referenti storici che giustificano una tripartizione della popolazione[83]. Non c'è dubbio che, non solo nell'intera evoluzione del pensiero politico hegeliano, ma anche solo se si considerano diacronicamente i cicli di lezioni che precedo-

[81] *Rph* § 201.

[82] *Rph* § 200 ann. È possibile che queste frasi non siano dirette ad alcun interlocutore in particolare, ma il richiamo al *Sollen* potrebbe far pensare che Hegel abbia qui di mira le critiche che Fichte rivolge alle differenze di ceto. A questo proposito cfr., ad esempio, un'opera fichtiana come la *Bestimmung des Menschen*, in *SW*, II, p. 273.

[83] Sulla dipendenza hegeliana da Platone nella tripartizione jenese dei ceti cfr. DÜSING K. 1984, in part. p. 129. Sulla teoria dei ceti nei primi scritti hegeliani cfr. anche HOČEVAR 1968, e BONSIEPEN 1977, in part. pp. 92 ss.

no i *Lineamenti*, c'è una tendenza progressiva, culminante con il testo a stampa, a connettere sempre più la divisione sociale di ceto al 'sistema dei bisogni', e a quella parte di esso che è il patrimonio nazionale: «è la ragione immanente nel sistema dei bisogni e del loro movimento, che articola il sistema medesimo ad un insieme organico di distinzioni»[84]. Ma si sbaglierebbe ad intendere questa conquista di concretezza come un annullamento del nesso stretto che a Jena, con chiarezza, lega teoria dell'eticità e cetualità civile. L'elemento di novità maggiore dei *Lineamenti*, l'elaborazione di un'autonoma teoria della società civile, non è che il risultato, solo adesso raggiunto, di un lavoro teorico che ha accompagnato tutta la ricerca etico-politica hegeliana: la delineazione di rapporti interumani che siano sottoposti all'oggettività delle leggi senza prescindere da un modo di regolare questi rapporti che sia esplicitamente moderno, ossia basato sulla scissione di un *ethos* solo sostanziale[85].

La partizione dell'intera popolazione che compone la società civile in tre ceti[86] è condotta quindi innanzitutto con l'intento di dimostrare che quel che appare come una prerogativa della moderna libertà individuale, la scelta dello 'stato' in cui vivere, è in realtà la maniera con cui il meccanismo complessivo che riproduce il benessere del complesso di una nazione, lega a sé ogni individuo e lo obbliga a leggi valide per tutti gli appartenenti ad uno Stato determinato. Per questo, è in relazione alla descrizione dei ceti sociali che ritorna, anche al termine del 'sistema dei bisogni', il confronto con Platone, e in generale con lo Stato patriarcale dell'antichità: «anche in questo aspetto risalta, in riferimento al principio della particolarità e dell'arbitrio soggettivo, la differenza nella vita poli-

[84] *Rph* § 200 ann. (*W*, VII, p. 354). Cfr. invece il modo in cui il rapporto tra ceti sociali e 'patrimonio della nazione' è articolato nelle lezioni del '17, in cui la differenza dei ceti è messa direttamente in relazione con la divisione del lavoro all'interno della manifattura, cfr. *Rph 17* pp. 126 -128.

[85] Sulla continuità del programma teorico hegeliano tra gli scritti del periodo jenese e la formulazione matura della sua filosofia politica e, più in generale, per un'analisi della funzione rivestita dalla società civile nella complessiva teoria dell'eticità, cfr. HORSTMANN 1974.

[86] *Rph* §§ 202-207.

tica dell'Oriente e dell'Occidente, e del mondo antico e del moderno. La divisione dell'intero in 'stati' [*Stände*] si produce in quelli invero *oggettivamente da sé*, poiché è invero *in sé* razionale», cioè è razionale che l''intero' si mostri in *particolarità* differenti; «ma il principio della particolarità soggettiva non ottiene ivi in pari tempo il suo diritto, poiché per es. l'assegnazione degli individui agli 'stati' è lasciata ai governanti, come nello Stato *platonico*, o alla *mera* nascita, come nelle caste indiane»[87].

Nell'eticità vigente in uno Stato moderno invece, ognuno è libero di scegliere il ceto cui appartenere:

«a quale ceto [*Stand*] particolare appartenga l'*individuo*, su ciò hanno il loro influsso temperamento, nascita e circostanze, ma l'ultima ed essenziale determinazione risiede nell'*opinione soggettiva* e nell'*arbitrio particolare*, che si dà in questa sfera il suo diritto, il suo merito ed onore, così che *ciò* che avviene in essa grazie alla *necessità interna*, in pari tempo *è mediato dall'arbitrio* e per la coscienza soggettiva ha la figura [*Gestalt*] d'esser l'opera della sua volontà»[88].

Il diritto del soggetto di trovare in ciò che fa appagamento, e quindi il suo agire arbitrario in vista di esso, non viene semplicemente annullato, ma proprio la formazione a cui egli si sottopone in vista di ciò lo lega in maniera profonda alle leggi che regolano la convivenza. Se il punto di vista dell'individuo può identificare questa p o s s i b i l i t à d i s c e l t a come

[87] *Rph* § 206 ann. (*W*, VII, p. 358). Quello della scelta di ceto, oltre ad essere un elemento centrale delle comparazioni tra la libertà degli antichi e quella dei moderni, ricorrente, ad esempio, tanto in Smith quanto in Ferguson, è un principio che veniva sancito costituzionalmente dalle *Dispositions fondamentales garanties par la constitution* della costituzione francese del 1791, cfr. DUVERGER 1987[11], p. 19: «tous les citoyens sont admissibles aux places et emplois, sans autre distinction que celle des vertus et des talents». Ma per cercare esempi più vicini a Hegel si pensi alla costituzione del 1819 per il regno del Württemberg. Il suo § 29, sotto il titolo che raccoglie tutti i rapporti di diritto dei cittadini del regno, recita: «jeder hat das Recht, seinen Stand und sein Gewerbe nach eigener Neigung zu wählen, und sich dazu im In- und Auslande auszubilden, mithin auch auswärtige Bildungs-Anstalten in Gemäßheit der gesetzlichen Vorschriften zu besuchen». Cfr. HUBER 1961, I, p. 174. Per un esempio tratto da un testo filosofico, si veda quanto dice a questo proposito Kant in *Über den Gemeinspruch*, in *GS*, VIII, p. 292.

[88] *Rph* § 206.

ciò che definisce in maniera esauriente la sua libertà, la realtà di ciò è che qualsiasi sia la sua scelta egli verrà formato dal meccanismo complessivo della società civile ad elevare la coscienza di sé ad una universale personalità, rendendosi obbligato verso leggi che alla personalità di ognuno, al di là delle rispettive particolarità, si rivolgono.

La convinzione, che è già del pensiero platonico, secondo cui l'eticità complessiva di un intero debba mostrarsi nelle differenze dei ceti con cui si articola il corpo sociale, viene dunque ripresa nella teoria hegeliana della società civile. Ma mentre Platone per fare in modo che l'etico dell'intero arrivasse a mostrarsi nella particolarità di ogni ceto, doveva negare la particolarità individuale, il sistema hegeliano dei bisogni e l'articolazione cetuale che esso giunge a darsi, permette di 'tenere assieme' le libertà dei moderni e quella libertà sostanziale che sola ad esse dà oggettività. Quel principio della particolarità che nello Stato platonico è fonte d'ogni corruzione dell'intero, «mantenuta dall'ordinamento oggettivo», ossia ripartita nelle tre grandi principali partizioni dei ceti, diviene produttrice per una moderna società civile «di ogni ravvivamento della società civile, dello sviluppo dell'attività pensante, del merito e dell'onore»[89].

Si vedrà più avanti, quando l'eticità non sarà solo un 'apparire' nella società civile ma ritornerà in quella sua realtà che è lo Stato, come anche il merito, l'onore che ognuno acquisisce secondo l'etico particolare del proprio ceto, possa divenire promotore di un'efficiente 'costituzione interna' dello Stato. In relazione al funzionamento di quest'ultima troveranno un ruolo anche quelle etiche cetuali che, legando in maniera profonda l'individuo al ceto cui appartiene, sembrerebbero contraddire la 'verticalità' dell'obbligo che connette in maniera esclusiva ogni singolo alla legge dello Stato.

[89] *Rph* § 206 ann.

Capitolo secondo

Funzioni di Polizia e sicurezza dell'individuo

1. *L'evoluzione del concetto di Polizia*

L'attenzione dedicata, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, alla Polizia e alle corporazioni[1], ha spesso costituito un elemento difficile da conciliare con il complesso della società civile. Ritagliare uno spazio così importante per la regolazione amministrativa della Polizia e affiancare inoltre ad essa un istituto fortemente connotato in senso antiliberista come quello corporativo, sembra riportare in primo piano le funzioni di *Wohlfahrt* dello Stato, e appare quindi in opposizione diretta con il 'sistema dei bisogni' qualora lo si intenda come un mercato autoregolato d'ascendenza smithiana[2].

La soluzione corrente di fronte a questo tipo di difficoltà è affidata alla riduzione dell'opera alla «miseria tedesca»: l'aper-

[1] *Rph* §§ 230-256.

[2] Mette in evidenza questa aporia AVINERI 1987; dello stesso autore si veda anche AVINERI 1973, su questo problema cfr. in part. pp. 182 ss. Va ricordato inoltre che le polemiche ottocentesche di parte liberale contro lo Stato hegeliano hanno sempre un punto qualificante nell'attacco alla funzione di Polizia. Si pensi a quanto affermato da Karl Hermann Scheidler nella voce dedicata a Hegel e la sua scuola nello *Staats-Lexikon* di Rotteck e Welcker (cfr. SCHEIDLER 1839, p. 641): «bisogna egualmente considerare una dottrina pericolosa, il fatto che in questo sistema sia giustificata concettualmente la piena assenza di limiti del *potere di Polizia*, poiché a differenza di altre dottrine di diritto naturale non contiene il correttivo, tale che il dominio della Polizia possa essere sempre il secondo e mai il primo nello Stato». Per una considerazione della Polizia di segno contrario si veda la risposta di Rosenkranz alla polemica condotta da Stahl, nel suo *Naturrecht*, contro la Polizia hegeliana (cfr. ROSENKRANZ 1870, pp. 159-160).

tura a teorie e a politiche economiche che inaugurano una visione del processo economico sganciata da qualsiasi istanza di controllo[3], verrebbe da Hegel affiancata ad una considerazione 'dirigistica' di quel processo, caratteristica dell'*alte Politik* di tradizione germanica[4]. Da qui, la descrizione della *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana come di una sfera in cui si opererebbe una sorta di compromesso tra un ambito in cui lo scambio economico si sviluppa indipendentemente dall'intervento statale e il permanere di un'idea di politica intesa come «arte del buon governo». In un recente contributo all'analisi delle teorie economiche dei *Lineamenti*, tale posizione viene estremizzata negando che si possa parlare di un'effettiva dipendenza di Hegel dall'autore della *Ricchezza delle Nazioni*. Le opinioni hegeliane più significative in materia di politica economica vengono riportate, secondo un'impostazione che presuppone – ma non dimostra – la possibilità di astrarre singole affermazioni dalla trama concettuale complessiva dell'opera, al campo un po' indistinto di una *Wirtschaft* specificamente tedesca[5]. Il risultato giustifica le convinzioni che appaiono meno ortodosse rispetto alla teoria economico-politica classica ma, anche in ragione della scelta degli autori

[3] Contro il luogo comune storiografico che vede in Smith il teorico del cosiddetto libero mercato, cfr. VINER 1927, pp. 198 ss. e VINER 1972. Per l'importanza degli aspetti di controllo e della regolazione statuale del processo economico nella *Ricchezza delle Nazioni* cfr. inoltre COATS 1975 e PEACOCK 1975; per la trattazione di questi temi nel complesso dell'opera cfr. CAMPBELL 1971. Per un'analisi del termine *police* anche nelle *Lectures on Jurisprudence* e nella *Teoria dei sentimenti morali* cfr. PORTA 1988.

[4] Sulla scienza della Polizia nel Settecento e sui presupposti di teoria politica che ne accompagnano lo sviluppo, cfr. SCHIERA 1968, pp. 53 ss. Per una storia della scienza della Polizia nel XVIII e XIX secolo che ne mette in evidenza la specificità tedesca, come pratica di governo degli stati territoriali e disciplina universitaria, cfr. MAIER 1980[2]; per alcuni aspetti, si può vedere a questo proposito l'introduzione di G. Valera all'antologia di testi da lei curata, cfr. VALERA 1980.

[5] Cfr. PRIDDAT 1992. Contro la divisione del lavoro smithiana, Hegel può quindi essere messo accanto, soprattutto per l'apparato corporativo previsto dalla società civile, tanto a A. Müller quanto a F. List (cfr. pp. 119 ss. e 212 ss.). Più convincenti, e certo più informate sulle implicazioni strettamente economiche di alcuni concetti di quanto potesse essere Hegel stesso, le pagine dedicate all'opposizione tra il concetto di capitale e quello di *Vermögen*, cfr. in part. pp. 184 ss.

di riferimento, tale lettura, riportando i *Lineamenti* ad un quadro teorico pre-smithiano, configura la discutibile immagine di un Hegel che 'costringe' in categorie concettuali settecentesche realtà politiche ed economiche lontanissime da esse[6].

Se si considera la Polizia indipendentemente dalle corporazioni, la sua definizione dipende, con molta probabilità, da uno di quei compendi enciclopedici settecenteschi tramite cui Hegel aveva accumulato nozioni scientifiche sin dai tempi di Stoccarda. Da esso risulta che gli fosse ben presente il nesso tra *Polizei* e *alte Politik*[7]. Ma è egli stesso a ricordare, in uno dei corsi successivi al testo a stampa, che la definizione della Polizia da lui data segna uno stacco rispetto al passato, proprio in ragione del fatto che la trattazione di essa viene inclusa nella teoria di un'autonoma società civile:

> «'Polizia' deriva da *Polis Politia* e originariamente è l'intera attività dello Stato; ora non è più l'attività dell'universale etico come tale, ma solo l'universale in relazione alla società civile, dello Stato come Stato esterno. È l'universale che si attiva in relazione alla società civile»[8].

Qualsiasi definizione si voglia dare della Polizia hegeliana, primo elemento di quel complesso amministrativo che nella Società civile comprende anche le corporazioni, non bisogna trascurare preliminarmente questa operazione teorica complessiva da Hegel compiuta distinguendo la *bürgerliche Gesellschaft* dallo Stato propriamente detto: la Polizia non definisce più la 'statualità', ma è una funzione amministrativa che si esplica in relazione alla società civile.

[6] Cfr. PRIDDAT 1992, p. 308.

[7] Come testimoniano i suoi appunti, Hegel aveva ricopiato le seguenti definizioni da Sulzer, *Kurzer Begriff der Gelehrsamkeit,* opera del 1759 letta il 9 e 10 Marzo 1787; cfr. THAULOW 1974, p. 92: «la scienza dello Stato o *Politica* [*Politik*] comprende la teoria della felicità [*Glückseligkeit*] degli Stati interi o delle società civili e mostra i mezzi tramite i quali gli stessi possono essere raggiunti. a) Quella parte della Scienza dello Stato, che ha per scopo finale la tranquillità e la sicurezza esterne viene chiamata Politica in senso stretto» e più oltre aggiunge, che quella parte della *Politik* «che cerca di facilitare l'assistenza di ogni genere di bisogno privato, di tutto ciò che appartiene non solo alla sicurezza della vita e della proprietà, può essere chiamata la generale *scienza della Polizia*».

[8] Cfr. *Ilting*, IV, p. 587.

Del resto, questo non definisce una specificità hegeliana. L'introduzione delle dottrine smithiane e l'attacco kantiano allo Stato paterno[9], che porterà alla rigida separazione di Humboldt tra compiti di sicurezza e compiti di benessere dello Stato[10], definiscono la direzione verso cui procede un mutamento profondo che, tra Sette e Ottocento, coinvolge non solo la teoria politica, ma anche la pratica amministrativa degli Stati tedeschi. Naturalmente non vanno attribuiti solo a questi 'eventi teorici' le cause di un'evoluzione iniziatasi in realtà già dalla seconda metà del Settecento[11], che comporterà uno spostamento progressivo delle funzioni di polizia dallo scopo di «buon ordine e benessere generale del paese» allo «scopo di sicurezza»[12]. Questo restringimento delle funzioni di poli-

[9] Cfr. KANT, *Metaphysik der Sitten*, § 49, in *GS*, VI, 317-318; trad. it., p. 146: «Un *governo* che fosse nello stesso tempo legislatore, sarebbe da chiamarsi *dispotico* in opposizione al governo *patriottico*, sotto il quale però non è da intendersi un governo *paterno* (regimen paternale) che è il più dispotico di tutti (poiché tratta i cittadini come bambini), ma un governo *nazionale* (regimen civitatis et patriae) ...». Per la definizione della Polizia nella *Metafisica dei costumi* cfr. la nota B al § 49, *GS*, VI, p. 325; trad. it., p. 157: «la polizia ... si occupa della *sicurezza*, della *comodità* e della *decenza* pubblica; il fatto che il sentimento della decenza (*sensus decori*), come gusto negativo, non sia soffocato dalla mendicità, dal disordine per le vie, dalla sporcizia, da pubbliche voluttà (*venus vulgivaga*), come da violazioni del senso morale, rende assai più facile il compito del governo, che è quello di guidare il popolo per mezzo delle leggi».

[10] Cfr. VON HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, p. 129: «der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem andren Endzwekke beschränke er ihre Freiheit».

[11] Cfr. SCHULZE 1982, cfr. in part. pp. 145 ss.; KNEMEYER 1978, in part. pp. 888-890. Cruciale in questo processo la definizione dei compiti di polizia nell'*Allgemeines Landrecht*: «die nöthigen Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit, und Ordnung, und zur Abwendung der dem Publico, oder einzelnen Mitgliedern desselben, bevorstehenden Gefahr zu treffen, ist das Amt der Polizey». Cfr. II, 17. § 10; HATTENHAUER 1970, p. 620. Per questi aspetti dell'*ALR* cfr. PREU 1983, pp. 291 ss. e MAIER 1980², pp. 203-205. Per gli sviluppi del quadro tracciato dall'*ALR* nelle riforme prussiane dei primi anni dell'Ottocento cfr. SCHINKEL 1964.

[12] L'autore in cui con più chiarezza è presente questo passaggio, data la compresenza nelle sue opere di *Sicherheitspolizei* e *Wohlfahrtspolizei* è von Berg, di cui è da vedere BERG, *Handbuch des Teutschen Policeyrechts*, pp. 10

zia non determina la scomparsa di una teoria dedicata ad essa, e più ancora di una pratica in cui si concretizza; al contrario, esso produce un profondo rinnovamento dell'approccio teorico nella trattazione delle funzioni amministrative dello Stato[13] che apre una fase ulteriore e specifica, protraentesi ben oltre la fine del XVIII secolo, della lunghissima vicenda che ha accompagnato l'evolversi del concetto di Polizia a partire dalla prima età moderna[14]. Se si volesse provare quindi a definire la posizione hegeliana sulla Polizia, mettendola in relazione con una letteratura non specificamente filosofica, di vera e propria *Polizeiwissenschaft*, non è indispensabile cogliere nella tematizzazione fattane da Hegel semplicemente un ritorno ai grandi esempi settecenteschi che trascrivono l'operazione assolutista di incardinamento della *Polizey* allo Stato[15].

L'attenzione hegeliana per la polizia potrebbe altrettanto legittimamente confrontarsi con la floridissima produzione teorica ottocentesca che, almeno fino a von Mohl[16], riesce a mantenere, con maggiore o minore consapevolezza teorica, un ruolo centrale alla Polizia, facendola il punto di gravità di

ss. per la definizione del concetto di Polizia. Su Berg cfr. MAIER 1980^2, pp. 207-219, e STOLLEIS 1992, pp. 247-248.

[13] In relazione alla possibilità di definire la vera funzione della Polizia si apre all'inizio dell'Ottocento un acceso dibattito, per il quale cfr. STOLLEIS 1992, pp. 248 ss. Quest'ultimo si può vedere anche per lo sviluppo, nel corso dell'Ottocento, che porta dalla *Polizeiwissenschaft* al *Polizeirecht*, in relazione al sorgere di un autonomo diritto amministrativo e alla frammentazione in esso delle funzioni di Polizia, in part. pp. 229 ss.

[14] Per un'efficace sintesi dell'evoluzione del concetto di Polizia dalla prima età moderna fino all'Ottocento cfr. SCHULZE 1988.

[15] Sul nesso che tra Sei e Settecento lega statualità e funzioni di Polizia si rimanda a SCHIERA 1975, e SCHIERA 1994 (b).

[16] VON MOHL, *Die Polizei Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, cfr. p. 9 per la definizione di *Polizei*: «der Inbegriff aller jener verschiedenartigen Anstalten und Einrichtungen, welche dahin abzwecken, durch Verwendung der allgemeinen Staatsgewalt die äußeren Hindernisse zu entfernen, welche der allseitigen erlaubten Entwicklung der Menschenkräfte im Wege stehen, und welche der Einzelne nicht wegräumen kann». In generale sulla figura di Mohl e sulla sua produzione scientifica cfr. ANGERMANN 1962.

un'autonoma teoria dell'amministrazione connessa a un'idea di Stato profondamente mutata rispetto ai precedenti illuministici. La Polizia, con tutte le sue prerogative di cura e protezione del *Bürger*, viene mantenuta in un quadro di convinto kantianesimo o di convinta adesione alla dottrina economica smithiana[17]. In autori come Jakob, Lotz, o Harl[18] ad esempio, la *Polizei* viene definita indipendentemente dai fini dello Stato, e questo permette di limitare il suo scopo alla sicurezza che essa può garantire. Una sicurezza che include anche il benessere complessivo della vita del cittadino, la garanzia di poter essere messo in grado di godere di diritti, ma senza che questo implichi il ritorno a un'idea comprendente di Polizia la quale faccia assumere allo Stato, di cui è solo una funzione amministrativa, le caratteristiche di uno 'Stato paterno'.

Anche la definizione hegeliana della Polizia va pensata quindi tutta all'interno della sua riduzione alle funzioni di sicurezza e al nuovo rapporto che ciò instaura con la statualità, avvertendo in questo il risultato di un processo d'evoluzione

[17] Cfr. PREU 1983, pp. 234 ss.

[18] Si veda la definizione delle funzioni dello Stato in HARL, *Handbuch der Staatswirtschaft*, cfr. p. 4, §§ 4 e 5: «Sicherheit der Rechte Aller von Allen ist der Zweck des Staats, und es ist die erste Aufgabe der höchsten Staatsgewalt, für Sicherheit der Person und des Eigentums eines jeden Bürgers zu sorgen». Questa sicurezza non esclude ma è anzi strettamente connessa con la *Glückseligkeit* dell'individuo: «daß die Sicherheit oder die äußere Geltung des Rechts der erste, eigentliche und Hauptzweck des Staats sey, wird immer allgemeiner erkannt. Wenn auch geistige Bildung und Moralität (Vervollkommung) oder Glückseligkeit in dem Staat bewürkt werden kann und soll; so bleibt doch die Sicherheit immer die *conditio sine qua non* – die Bedingung, ohne die diese Zwecke der Menschheit nie erreicht werden können». Per la definizione di *Polizei* e il nesso stretto che la lega alla *Sicherheit* cfr. anche pp. 175 ss. Oppure si legga la definizione dei compiti di Polizia in un'opera convintamente smithiana come quella di JAKOB, *Grundsätze der National-Oekonomie oder Nationalwirtschaftslehre*, p. 5: «die Policey hat unter andern auch den Zweck, die Hindernisse der nützlichen Thätigkeit aus dem Wege zu räumen, und das allgemeine Wohl durch öffentliche Mittel zu befördern, so weit solches möglich ist. Daher ist zur Beurtheilung ihrer Anordnungen freylich die Kenntniß der Art und Weise, wie durch die Gewerbe der Reichtum am besten bewirkt wird, nöthig, und dem Policey-Gesetzgeber werden also mehrere Zweige der National-Wirtschaftslehre ganz unentbehrlich seyn». Di LOTZ cfr. *Handbuch der Staatswirtschaftslehre*, in part. p. 185.

piuttosto che l'imposizione, da parte di Hegel, di una svolta. Per comprendere da quale percorso critico derivi questa definizione e perché le funzioni di polizia vengano collegate alle corporazioni, è dunque necessario innanzitutto considerare il confronto con quella che, della riduzione delle funzioni di polizia a quella di sicurezza, è forse la trattazione filosoficamente più coerente: la teoria fichtiana dello Stato così come viene data nel *Naturrecht* del 1796.

2. *Sicurezza e coazione nella Polizia di Fichte*

Almeno sin dalla *Differenzschrift*, quello fichtiano è definito da Hegel lo «Stato della necessità e dell'intelletto»[19]. Quest'espressione ritorna vent'anni dopo, nei *Lineamenti*, questa volta però in riferimento ad una parte del proprio sistema. La società civile infatti, in ragione della dipendenza onnilaterale che essa instaura tra *Privatpersonen*, grazie al 'sistema dei bisogni' e all''amministrazione della giustizia', viene definita «in primo luogo come lo *stato esterno, – stato della necessità* e *dell'intelletto*»[20]. A testimonianza della centralità di questa definizione, si potrebbe ricordare che le lezioni del '19 aprono con essa la trattazione di questa parte dell'eticità[21] e che nel manoscritto Wannenmann, traccia della prima versione dell'opera, essa è discussa e sviluppata, forse con i maggiori dettagli rispetto a qualsiasi altro corso di lezioni:

«l'universalità nella società civile ha più in particolare la determinazione concreta, che la sussistenza e il benessere [*Wohl*] del singolo dipende dalla sussistenza e dal benessere di tutti gli altri e vi è intrecciata. In questo sistema comune il singolo ha la sua consistenza [*Bestehen*] e la sicurezza tanto esteriore quanto giuridica della sua esistenza. La società civile è pertanto in primo luogo lo Stato *esterno* o *Stato dell'intelletto* [*Verstandesstaat*], perché l'universalità non è come tale fine in sé e per sé, ma mezzo

[19] Cfr. *GW*, IV, pp. 54 ss.

[20] *Rph* § 183. Ha richiamato l'attenzione su questo aspetto del confronto con la filosofia politica di Fichte, e sull'importanza che continua ad avere anche nei *Lineamenti* C. Cesa (cfr. Cesa 1986).

[21] Cfr. *Rph 19*, p. 147: «Man kann die bürgerliche Gesellschaft auch als Staat betrachten, aber dies ist bloß der Notstaat».

per l'esistenza e il mantenimento del singolo, ovvero *Stato della necessità* [*Notstaat*], perché il fine principale è la sicurezza dei bisogni»[22].

E, poco più avanti: «l'universalità, che qui vale, è solo l'astratta universalità, un'universalità che è solo mezzo, e perciò questo è il *Verstandesstaat*. Il fine, di ottenere diritti, è il soddisfacimento dei bisogni; protezione e sicurezza della proprietà come qualcosa di particolare è il fine del *Notstaat*»[23]. Sempre questo manoscritto chiarisce inoltre come una tale caratterizzazione della società civile fosse pensata in stretta dipendenza con la sfera di Polizia. L'espressione ritorna infatti in quest'ultima sezione che del cosiddetto *Notstaat* segna il culmine: «qui viene considerato l'oggetto e il concetto della Polizia. Il *Notstaat* ha per fine il sistema dei bisogni e il diritto formale, l'universale è limitato a queste sfere del bisogno e del diritto»[24].

Not- und Verstandesstaat, nella fase di elaborazione dei *Lineamenti*, non è più dunque un'espressione da usare solo per criticare il modello di Stato fichtiano. Il problema, ora, non è solo quello di contestare uno Stato che si rivela essere un *Notstaat*, ma piuttosto quello di fornire una teoria autonoma di quest'ultimo, i cui tratti caratteristici, in base ai quali Hegel stesso costruisce la sua idea di una *bürgerliche Gesellschaft* autonoma dallo Stato, sono rinvenibili proprio nel precedente fichtiano. È necessario quindi ripercorrere, sia pur sommariamente, i motivi che avevano determinato questa caratterizzazione del modello fichtiano di Stato al fine di comprendere perché la propria società civile venga definita da Hegel un

[22] *Rph 17*, p. 112.

[23] *Rph 17*, p. 113. Da questa definizione della società civile come *Notstaat* scaturisce poi, in questa versione della *Rph* la caratterizzazione di questa sfera come perdita dell'eticità: «l'unità della famiglia è rotta, il rapporto etico della famiglia si è sciolto, e lo stato di necessità non è uno stato etico. La famiglia è un sostanziale, tramite il superamento delle opposizioni deve sollevarsi all'eticità in sé e per sé. Il grado dell'opposizione della famiglia è lo Stato della necessità, l'universalità astratta. Qui il singolo come autonomo deve preoccuparsi dei suoi bisogni, e questi bisogni costituiscono la necessità [*Not*]; e questa necessità trova soddisfazione solo nella connessione generale» (p. 113).

[24] *Rph 17*, p. 158.

Not- und Verstandesstaat e quale sia il ruolo della *Polizei* in questo Stato non ancora razionale.

Va osservato innanzitutto che le due espressioni, relative all'intelletto e alla *Not*, al bisogno, sono adoperate da Hegel in maniera complementare e non particolarmente analitica. Si può provare tuttavia a distinguere nell'uso di entrambe, anche in base alla trattazione della *Differenzschrift*, il riferimento a precise caratteristiche che la «comunità degli esseri razionali» ha, tanto nel diritto naturale fichtiano, quanto in alcuni aspetti della società civile hegeliana. Con il richiamo al diritto, usato come un mezzo per i propri fini privati, esse rimandano innanzitutto alla definizione di diritto data da Fichte, che riprende l'idea kantiana, da noi prima considerata, di una legge universale che prescriva ad ognuno la limitazione della sua libertà tramite il concetto della libertà di tutti gli altri[25]. All'interno del diritto statuale, che occupa il terzo capitolo della *Rechtslehre* fichtiana, l'idea che i rapporti reciproci tra gli individui si esplichino sulla base di una reciproca limitazione, fa in modo che l'oggetto della volontà generale sia definita come la reciproca sicurezza[26]. Il compito che presiede al diritto statuale e all'intera filosofia del diritto, ossia «trovare un volere nel quale volere privato e volontà generale siano sinteticamente conciliate»[27], viene realizzato tramite la considerazione che ognuno «sottomette al fine comune i suoi fini privati», e accetta di limitare la sua libertà, in ragione della sicurezza che da ciò può ricavare per la realizzazione di questi ultimi[28]. Nella sicurezza dei diritti di tutti è dunque trovato il punto di incontro tra volontà privata e volontà generale che definisce la comunità degli esseri razionali. È questo che fonda il potere statale[29], il quale si giustifica in base al rispetto della legislazione civile e penale che essa può assicurare, e affida il suo statuto di rappresentante della vo-

[25] FICHTE, *SW*, III, p. 92.

[26] FICHTE, *SW*, III, p. 150.

[27] FICHTE, *SW*, III, p. 151.

[28] FICHTE, *SW*, III, p. 150.

[29] FICHTE, *SW*, III, p. 153.

lontà generale alla funzione di «amministrazione della potenza pubblica» da lui garantita[30].

Su questo si appuntano le critiche hegeliane nella *Differenzschrift*. Fichte fa dipendere il rapporto di obbligazione politica dalla soddisfazione dei fini privati che ognuno può trarre dalla prestazione di sicurezza offerta dallo Stato, facendo in modo che la situazione in cui l'essere razionale mostra la sua finità, il bisogno, sia posto alla base della comunità degli esseri razionali:

> «questo stato di necessità [*Stand der Not*] viene affermato come diritto naturale, ma non nel senso che scopo supremo sarebbe quello di toglierlo e di costruire mediante la ragione, invece di questa comunità guidata dall'intelletto, non razionale, un'organizzazione della vita libera da ogni schiavitù nei confronti del concetto; anzi quello stato di necessità [*Notstand*] e la sua infinita estensione su tutte le attività della vita vale come necessità assoluta»[31].

Lo Stato fichtiano è la trascrizione istituzionale di quello *Stand der Not* in cui vive l'essere dipendente dal bisogno. Tale Stato trasferisce nella comunità degli esseri razionali questa dipendenza, rendendo la comunità 'necessaria' proprio in ragione di essa e ipostatizzando nella «legge coattiva» la signoria di un intelletto estraneo al volere del singolo in cui si riconosce un universale al quale tributare una stretta obbedienza[32].

Le critiche hegeliane a questa caratterizzazione fichtiana della fondazione del potere statale non sono una confutazione dell'idea che siano indispensabili, in uno Stato ben ordinato, funzioni di amministrazione che provvedano alla sicurezza dei suoi membri. Ma fare di queste la base della *Gewalt* statale, vincolare il *Bürger* allo Stato grazie alla dipendenza

[30] FICHTE, *SW*, III, p. 160. Per la centralità del principio rappresentativo in quest'opera di Fichte e per una caratterizzazione complessiva del 'giusnaturalismo' fichtiano cfr. DUSO 1987, pp. 273-309.

[31] *GW*, IV, p. 55; trad. it., p. 67.

[32] Per il concetto di «legge coattiva» in Fichte cfr. *Grundlage des Naturrechts*, *SW*, III, p. 142. È a questo concetto che, con molta probabilità, si riferisce Hegel quando considera il diritto come *Zwang*, cfr. lo *Scritto sul diritto naturale*, *GW*, IV, p. 442 oppure *Rph* § 94. Su questi aspetti del pensiero fichtiano cfr. CESA 1985.

che il bisogno crea e la cui soddisfazione lo Stato protegge garantendo il diritto alla sicurezza, porta ad una caratterizzazione dell'esercizio del potere statale che vanifica la libertà individuale. Giustificare la preminenza di quel potere in base alla funzione amministrativa, e configurare quindi il rapporto dell'individuo con esso come il rapporto con un «universale esterno» a cui egli aderisce solo in base alla prestazione di sicurezza che da ciò ne ricava, tramuta lo Stato in un apparato coattivo istituito per riportare continuamente i fini privati alla volontà generale quando si allontanino da essa[33].

La dimostrazione di ciò è affidata, in particolare nella *Differenzschrift*[34], all'analisi e alla confutazione del modo in cui la funzione di Polizia viene delineata da Fichte nell'*Angewandtes Naturrecht*. In questa seconda parte del *Naturrecht*, nel suo § 21 dedicato alla *Constitution*[35], viene infatti instaurata un'equivalenza tra la funzione di sicurezza dello Stato e la Polizia. Poiché la funzione di sicurezza non si espleta esclusivamente punendo le infrazioni della legge quando esse siano avvenute, ma anche impedendo che esse accadano, la Polizia diventa l'istituzione che si incarica di ottemperare complessivamente a questa *Schutzpflicht* dello Stato: «le *istituzioni* che si occupano della protezione e sicurezza sono il settore principale della Polizia»[36]. Conseguentemente, le leggi che devono garantire l'osservanza della volontà generale non sono più esclusivamente quelle del codice civile, ma anche quelle denominate *Polizeigesetze* che, a differenza delle leggi civili, non sono solo prescrizioni che «vietano le violazioni effettive» ma

[33] Per la caratterizzazione del potere statale e della sua legge come una *Uebermacht* «contro la quale la potenza di ogni singolo sia infinitamente piccola» cfr. FICHTE, *SW*, III, p. 153 e p. 105.

[34] *GW*, IV, pp. 56-58; pp. 67-70.

[35] FICHTE, *SW*, III, p. 286.

[36] FICHTE, *SW*, III, p. 292. Ma vedi anche *SW*, III, p. 166; trad. it., p. 148: «Il potere pubblico deve, in ciascun caso, fare giustizia ad ognuno, e reprimere e punire l'ingiustizia. Esso si rende responsabile di ciò, ed una violenza non scoperta ha le conseguenze più tristi per lo Stato e per la persona del potere pubblico. Gli amministratori del potere pubblico devono quindi avere la forza, ed il diritto, di vegliare sulla condotta dei cittadini, hanno il *potere di polizia* [die *Polizeigewalt*] e la legislazione di polizia [die *Polizeigesetzgebung*]».

servono a prevenire «la *possibilità* di un'infrazione»[37]. Oltre a queste definizioni generali di che cosa sia la Polizia, Fichte occupa poi tutta la parte finale del § 21 con una puntigliosa descrizione dell'esercizio della sua funzione, la quale comporta l'obbligo che ognuno possa in qualsiasi momento essere controllato tramite un passaporto:

«la massima principale di ogni Polizia ben regolata è necessariamente la seguente: ogni cittadino deve poter essere subito riconosciuto, ovunque si renda necessario, come questa o quella determinata persona: nessuno può rimanere sconosciuto ai funzionari di Polizia»[38].

Hegel rivolge la sua attenzione critica a questi aspetti della funzione preventiva della Polizia, esercitando su di essi la sua ironia[39], e cogliendovi la contraddizione alla base di un'idea di adesione allo Stato fondata sulla sola funzione amministrativa. La trattazione filosofica di uno Stato come quello fichtiano che si pretende dedotto dal diritto naturale, e si definisce quindi come uno Stato razionale derivato dal concetto di un individuo inteso come essere libero, si conclude con la descrizione di una società in cui ognuno subisce il controllo di un potere superiore legittimato a violare qualsiasi spazio di libertà civile. Nel sistema politico fichtiano da un lato l'uomo è spinto a sottomettersi allo Stato in base al suo impulso a godere il più liberamente possibile del suo *Vermögen*. Ma, d'altro lato, «non c'è assolutamente nessuna azione della quale l'intelletto coerente di questo Stato non possa calcolare il possibile danno che ne deriverebbe agli altri, ed è con questa possibilità senza fine che è impegnato l'intelletto preventivo e il suo potere, cioè il dovere della sua polizia»[40]; quello che dovrebbe essere uno Stato destinato a sostituire gli Stati ordi-

[37] FICHTE, *SW*, III, p. 294.

[38] FICHTE, *SW*, III, p. 295. Fichte era consapevole dei molti aspetti che essa assume nelle teorizzazioni amministrative volte a fini concreti, cfr. su questo PREU 1983, p. 255.

[39] *GW*, IV, p. 57; trad. it., p. 69, cfr. in particolare la nota di questa pagina in cui Hegel discute le prescrizioni fichtiane sulla falsificazioni delle cambiali, la cui veridicità sarebbe meglio verificabile con dei passaporti che facilitino i controlli della Polizia.

[40] *GW*, IV, pp. 56-57; trad. it., p. 68.

nari, che detengono di fatto il potere[41], è in realtà un sistema coattivo in cui ogni agire e ogni movimento è sottoposto al controllo immediato della Polizia. Citando una delle ultime frasi del § 21 dell'opera di Fichte, Hegel ricorda qual è l'immagine complessiva della vita prospettata in questo «ideale di Stato»: «in uno Stato retto dalla costituzione qui stabilita ognuno ha la sua condizione [*Stand*] determinata, e la polizia sa all'incirca dove si trovi ogni cittadino ad ogni ora del giorno e cosa stia facendo»[42].

L'espressione *Notstaat* usata in riferimento a Fichte ha quindi probabilmente l'intento di rimandare, oltre che alla *Not*, intesa come bisogno, come unica necessità su cui quello Stato si fonda, anche all'uso stesso che Fichte fa dell'espressione[43], per ribaltarne il senso: non sono gli Stati ordinari in cui si è costretti a vivere in attesa dello Stato razionale fondato sulla «legge morale» a costituire *Notstaaten*, ma il vero *Notstaat* è precisamente il modello razionale che, secondo Fichte, dovrebbe sostituire, con il suo ordine, queste approssimazioni. La sicurezza, in base alla quale si giustifica la *Gewalt* statale e la responsabilità che gli amministratori hanno per essa, si concreta in un'unica funzione, quella poliziesca, e lo Stato

41 FICHTE, *SW*, III, p. 301.

42 FICHTE, *SW*, III, p. 302.

43 Il luogo in cui Fichte meglio caratterizza il *Notstaat* come lo Stato che precede lo Stato fondato sul contratto razionale e a cui ci si sottomette per ragioni di opportunità, si trova nella *Sittenlehre,* in *SW*, IV, p. 238; trad. it., p. 220: «Nel calcolare e ponderare i diritti reciproci non si può andar troppo per il sottile, perché c'è chi non si adatta *assolutamente* a nessun ordine, a meno che non ne riceva considerevoli vantaggi, mentre un altro consente tacitamente a *tutto*. In questo modo sorge uno *Stato di necessità* [*ein Nothstaat*]: la condizione prima del processo graduale che porta allo Stato conforme a ragione e diritto»; cfr. il ricorrere dell'espressione anche alle pp. 239 e 244. È possibile però che Hegel, che pure conosceva bene la *Sittenlehre*, in questo caso ricavasse l'espressione da un passo fichtiano del *Naturrecht* precedente quello che si è appena citato, in *SW*, III, p. 302; trad. it., p. 262: «C'è un'unica fonte del male, nei nostri Stati nati dal bisogno e dalla necessità [*in unseren Nothstaaten*], ed essa è solo il *disordine*, e l'impossibilità di fare ordine. Che, in essi, scoprire un colpevole si scontri così spesso con grandi e insormontabili difficoltà, deriva esclusivamente dal fatto che ci sono così tanti uomini di cui lo Stato non si cura, e che non hanno nello Stato nessuna collocazione determinata».

finisce per coincidere con essa. Lo Stato si configura così come un apparato coattivo che nega proprio quella libertà individuale sul cui diritto alla sicurezza si pretendeva di fondare un'adesione razionale ad esso[44].

Questa impostazione delle critiche a Fichte, ossia la dimostrazione che il *Notstaat* fichtiano mostra il suo «vero volto» con la funzione di polizia, ritorna anche nel momento in cui Hegel descrive la propria teoria della Polizia. Ciò non è esplicitato nel testo a stampa, ma risulta evidente nei paragrafi introduttivi della parte 'Polizia' nelle lezioni che lo precedono:

«lo Stato fichtiano considera la Polizia come la cosa principale e cerca in particolare di svilupparla nei dettagli, ma il suo Stato è lo Stato di necessità. Così Fichte dice che nessuno può uscire senza avere un passaporto con sé, e questo lo considera molto importante per impedire i delitti»[45];

e, nelle lezioni dell'anno successivo:

«sotto il termine 'Polizei' sono qui intese anche in generale le autorità amministrative [*Verwaltungsbehörden*]. L'intera sfera della società civile è in genere il livello del rapporto. Se lo Stato viene compreso in questo senso, ne risulta il mero Stato di Polizia. Fichte particolarmente ha compreso così lo Stato. Lo Stato secondo la descrizione di Fichte ha l'aspetto di una grande galera»[46].

Il centro di queste critiche, analoghe a quelle presenti nello scritto jenese, ma inserite nel contesto nuovo di una compiuta teoria di un proprio *Notstaat*, non consiste quindi nel ritenere che Fichte attribuisca alla Polizia un'attenzione che essa non merita, né il discrimine tra i due filosofi va ritrovato nel fatto che Hegel abbia una visione ben più concreta dei

44 *GW*, IV, p. 54; trad. it., p. 66: «La libertà ... è il punto più alto del sistema fichtiano. Ma nella comunità con gli altri si deve rinunciare ad essa, affinché sia possibile la libertà di tutti gli esseri razionali che vivono in comunità, e la comunità è a sua volta una condizione della libertà; la libertà deve togliere se stessa per essere libertà» e *GW*, IV, pp. 54-55; trad. it., p. 66: «La comunità suprema è la libertà suprema, tanto per potenza [*Macht*] quanto per esercizio – ma in questa più alta comunità scompare del tutto proprio la libertà come elemento ideale e la ragione come opposta alla natura».

45 *Rph 17*, p. 162-163.

46 *Rph 19*, p. 190.

compiti di Polizia rispetto alla deduzione astratta del concetto di Polizia fichtiano[47]. Aver confuso questo *Notstaat* con lo Stato vero e proprio, aver ritenuto che nella funzione di Polizia si esplichi uno dei doveri principali dello Stato, porta Fichte da un lato ad identificare la Polizia con compiti che, come si vedrà, non costituiscono che una parte del complesso delle funzioni da attribuire alle istituzioni amministrative; ma soprattutto, aver inteso quella della Polizia come una funzione statale, e non come appartenente alla sola Società civile, rivela che lo Stato non è il luogo in cui l'individuo trova conferma della sua 'vita etica', ma piuttosto una macchina legittimata ad avere un controllo totale sulla sua 'vita singolare'. Il potere statale, che si pretende fondato razionalmente sulla prestazione di *Sicherheit und Schutz* che esso assicura, si impone di fatto tramite la funzione di controllo invasivo che la Polizia esercita. Il *Bürger* che aderisce allo Stato con la necessità dell'intelletto, ossia con la 'necessità' che può derivare dalla protezione dell'appagamento dei suoi bisogni, rimane comunque, come *Privatperson*, f u o r i dallo Stato: in esso vi entra solo perché a ciò costretto.

3. *I compiti della Polizia*

La definizione che Hegel dà dell'apparato di polizia in apertura della sezione dedicata alla 'Polizia e alle corporazioni'[48], segna il culmine della caratterizzazione della società civile come *Not- und Verstandesstaat*. Come nel 'sistema dei bisogni' e nell''amministrazione della giustizia', la Polizia fa in modo che l'universale, le leggi e istituzioni che reggono un insieme di individui, sia inteso dal singolo come un mezzo grazie a cui egli può trovare il soddisfacimento del proprio benessere. Ma se nel sistema dei bisogni il benessere di ognuno rimane una possibilità in ragione degli scontri di interessi e del fatto che non tutti hanno l'abilità o il patrimonio proprio per prendere parte al patrimonio della nazione, e nella *Rechtspflege* la tutela del benessere individuale si manifesta

[47] È questa l'opinione di MAIER 1980^2, p. 237.

[48] *Rph* § 230.

solo quando ci sia stata una lesione del diritto, la 'Polizia e corporazione' invece riconosce e realizza effettivamente, mediante un intervento consapevole di istituzioni amministrative, quel benessere a cui ogni *Privatperson*, in quanto membro del *Notstaat* che è la società civile, ha diritto:

«nel *sistema dei bisogni* la sussistenza e il benessere di ogni singolo è come una *possibilità*, la cui realtà è condizionata dal suo arbitrio e dalla sua naturale particolarità, allo stesso modo che dal sistema oggettivo dei bisogni; dall'amministrazione della giustizia viene cancellata la *lesione* della proprietà e della personalità. Ma il diritto che *nella particolarità è reale*, contiene tanto che siano *tolte* le *accidentalità* contro l'uno e l'altro fine, e che sia attuata la *sicurezza indisturbata* della *persona* e della *proprietà*, quanto che la *sicurezza* della sussistenza e del benessere dei singoli, – che il *benessere particolare* sia *trattato e reso reale* come diritto»[49].

Se da questa definizione si isola per ora la funzione di Polizia, se la si riferisce cioè a quell'«ordinamento esterno» che è la Polizia quando non la si connetta alle corporazioni[50], si può rilevare come anche la definizione hegeliana di Polizia è una definizione non più 'comprendente'. È una definizione cioè che presuppone una riduzione e determinazione delle funzioni di Polizia rispetto al passato, e che trova nella sicurezza il tratto specifico con cui si mostra quell''universale esterno' da cui la particolare sussistenza della *Privatperson*, intesa come *Bürger* del *Notstaat*, dipende. Proprio perché però la *Polizei* non è la funzione principale dello Stato, né tantomento ciò che complessivamente definisce la statualità, Hegel può dichiarare esplicitamente che la sicurezza serve a garantire il benessere dell'individuo senza che questo comporti un ritorno allo 'Stato paterno'[51]. La Polizia, assieme alla corporazio-

[49] *Rph* § 230.

[50] Cfr. *Rph* § 231: «la rassicurante autorità dell'universale rimane dapprima, in quanto la volontà particolare è ancora il principio per l'uno o l'altro fine», cioè per l'assicurazione del diritto di proprietà e del diritto al proprio benessere personale, «vuoi limitata alla cerchia delle *accidentalità*, vuoi un *ordinamento esterno* [*äußere Ordnung*]». Sul nesso che lega *Polizei* e *Ordnung*, a partire già dal XVI secolo cfr., almeno, PREU 1983, pp. 237-243.

[51] Anche in Fichte la riduzione alla funzione di sicurezza non escludeva che venisse dichiarato che è il *Wohlseyn* dell'individuo che deve interessare allo Stato; cfr. *SW*, III, p. 246; trad. it., p. 216: «Non si può urtare,

ne, definisce una strutturazione amministrativa che permette la fruizione indisturbata della propria proprietà privata e promuove e garantisce per tutti il benessere particolare, inteso come benessere materiale, senza che questo possa venire scambiato con la finalità propria dell'unità politica[52]. Non è lo Stato ma il patrimonio nazionale a generare propriamente benessere, ma la Polizia assicura che questo benessere sia effettivamente per tutti i membri del *Notstaat*, per tutte le *Privatpersonen* che sono *Bürger* di esso.

Assieme a questa caratteristica della Polizia che riguarda gli equilibri complessivi della 'società civile', c'è un altro aspetto che la sua definizione generale mette in luce. Affermare che è in questa sfera che il benessere particolare si mostra come un diritto, significa ritenere che è qui che propriamente si supera l'opposizione che secondo il «punto di vista morale» sussiste tra il diritto astratto e il benessere particolare del singolo, e di cui si è dato conto considerando il 'diritto di necessità'.

picchiare, nemmeno fermare il cittadino senza disturbarlo nell'uso della sua libertà, senza limitare la sua vita, il suo benessere e la sua libera attività». Su questo cfr. anche *SW*, III, p. 212.

[52] Il diritto al benessere era una categoria centrale della fondazione razionale dello Stato assolutista. Sui fondamenti filosofici e le implicazioni tecnico-pratiche del problema della 'felicità' e delle categorie ad essa collegate di 'officium' e 'bonum commune' cfr. SCHIERA 1968, pp. 231 ss. e 263 ss. Per una formulazione del diritto alla *materielle Glückseligkeit*, si può fare riferimento a Svarez, cfr. SVAREZ, *Vorträge über Recht und Staat*, p. 37: «1. Der Staat soll einem jeden den ruhigen Besitz und Genuß des Seinigen möglichst sichern und also Verbrechen verhüten ... 2. Der Staat soll die Personen und das Vermögen seiner Bürger auch gegen Beschädigungen durch Zufälle oder aus Naturbegebenheiten möglichst sichern. Solchen Zufällen und widrigen Naturbegebenheiten vorzubeugen der doch ihre Folgen so unschädlich zu machen als möglich, ist ein zweites Hauptgeschäfte der Polizei»; ma si veda anche p. 455, oppure p. 464. Per citare un autore a Hegel noto, di cui si tratterà più avanti in maniera diffusa, in cui poteva ritrovarsi formulato il diritto di ognuno a sviluppare le proprie facoltà per il raggiungimento del benessere materiale e morale, si può vedere MENDELSSOHN, *Jerusalem*, p. 114: «die *Befugniß* (das sittliche Vermögen) sich eines Dinges als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen, heißt ein *Recht*. Das Vermögen aber heißt sittlich, wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann, und die Dinge, die als Mittel zur Glückseligkeit dienen können, werden *Güter* genannt. Der Mensch hat also ein Recht auf gewisse Güter oder Mittel zur Glückseligkeit, in so weit solches den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht widerspricht».

Se in ambito morale questi due elementi rimanevano in opposizione reciproca, determinando il passaggio al Bene, a questa opposizione si sostituisce adesso una cura per il benessere di ognuno che, allargando al complesso della società questo diritto, ne elimina il carattere di rivendicazione morale. Diritto e benessere sono effettivamente conciliati non nell'azione singolare che rivendica questa unità contro l'oggettivo, ma nell'ordinamento di un «universale esterno» che, in situazioni di pace, assicura a tutti la possibilità di soddisfare questa rivendicazione.

I diversi compiti che Hegel elenca per la Polizia possono riportarsi a vari referenti. I primi fra essi, ad esempio, possono leggersi in continuità con quelli previsti anche da Fichte. Alla Polizia vengono infatti anzitutto riconosciute competenze giudiziarie facendo di essa un necessario complemento dell'amministrazione della giustizia. Essa non solo fa in modo che il giudizio e la punizione di chi delinque si compia, assicurando alla giustizia il colpevole, ma oltre a ciò definisce la rilevanza penale di azioni che apparentemente, poiché sortiscono effetti che l'agente non conosce, sembrano non recare danno a nessuno, e le previene. Anche Fichte aveva detto che la Polizia deve prevenire la possibilità che un'azione si verifichi, aggiungendo: «le leggi di Polizia impediscono azioni, che in sé e per sé non danneggiano nessuno, e sembrano completamente indifferenti: ma che rendono più facile la lesione di altri, e più difficile la loro protezione tramite lo Stato, o la scoperta dei colpevoli»[53]. In continuità con questa determinazione della funzione preventiva delle leggi di Polizia, Hegel afferma che la possibilità di un danno inconsapevole recato agli altri non deve essere considerato un'accidentalità dalla Polizia. Il suo compito consiste precisamente nel supplire col suo intervento all'incapacità del singolo di comprendere il danno che alla sua azione può seguire[54].

Nonostante questa vicinanza a Fichte nel sottolinearne la funzione preventiva, Hegel si affretta però subito ad aggiungere che non è compito di una filosofia del diritto dare, sulla

[53] FICHTE, *SW*, III, p. 294.

[54] *Rph* §§ 232-233.

scorta di questa definizione della Polizia, indicazioni pratico-amministrative come quelle tentate da Fichte. Non è la ragione filosofica che può dettare norme nella inafferrabile variabilità del 'governo' di un popolo:

«le relazioni dell'esteriore esserci rientrano nell'infinità dell'intelletto; non v'è perciò alcun limite *in sé*, che dica che cosa sia nocivo o innocuo, anche riguardo a delitti, che cosa sia sospetto e non sospetto, che cosa sia da proibire o da sorvegliare, o da lasciare esente da divieti, sorveglianza e sospetto, richiesta d'informazioni e presentazione di giustificazioni. Sono i costumi, lo spirito della restante costituzione [*Verfassung*], la situazione d'ogni volta, il pericolo del momento ecc., che dànno le determinazioni più dettagliate»[55].

Anche nel testo a stampa ritornano dunque le perplessità già espresse nella *Differenzschrift* verso una filosofia del diritto che si spinga a consigliare soluzioni pratiche[56]. Ma a partire da questa constatazione si apre però tutto un campo, che rimaneva inesplorato in Fichte, in rapporto al quale la sicurezza operata dalla Polizia trova ulteriori applicazioni che non tradiscano l'intento di suggerire prescrizioni positive. La prevenzione che può offrire la Polizia, tenendo con questo fede alla sua *Schutzpflicht*, trova applicazione non solo nella prevenzione dei delitti, ma anche nel controllo dello spazio economico, ossia dei processi produttivi e di scambio che, come per i delitti che ridondano a danno degli altri senza che l'autore ne abbia consapevolezza, non possono essere controllati dal singolo ma solo da un organismo superiore per il quale abbiano visibilità nel loro complesso. In questo senso, Hegel non passa, nel seguito dei paragrafi dedicati alla Polizia, dalla funzione di sicurezza alla funzione di benessere; ma trova, sempre alla sicurezza, ulteriori campi di applicazione in altre sfere che non siano quella giudiziaria.

[55] *Rph* § 234.

[56] La polemica contro una filosofia che si occupi di prescrizioni positive è anche nella *Prefazione*, dove si fa cenno esplicitamente a Fichte e alle disposizioni da lui dettate per la Polizia: «Fichte [poteva tralasciare] il perfezionamento delle misure di *polizia per i passaporti* fino al punto, di giungere ad una *costruzione* in cui, degli individui sospetti, debbano non soltanto venir posti nel passaporto i connotati, bensì in esso dipinto il ritratto»; cfr. *W*, VII, p. 25; trad. it., pp. 14-15.

Alla Polizia vengono infatti attribuite tutte quelle «*occupazioni generali* e istituzioni *di comune utilità*» che necessitano di una sorveglianza e previdenza dell'autorità pubblica, e che solo un controllo «dall'alto» può assicurare. In relazione a ciò, la Polizia assume compiti che, lungi dal rappresentare un allontanamento da un quadro d'economia politica classica, sono necessitati precisamente dal fatto che lo scambio mercantile e la produzione vengano affidati a liberi agenti che devono poter commerciare e produrre senza preoccuparsi degli effetti negativi che dallo scambio possono derivare[57]. Solo limitatamente a ciò, ossia per assicurare l'esecutività delle leggi che regolano commercio e industria, la Polizia interviene nei conflitti tra produttori e consumatori: «i diversi interessi dei produttori e consumatori possono venire in collisione l'uno con l'altro, e se invero il rapporto corretto nel complesso si stabilisce da se stesso, è pur vero che l'aggiustamento abbisogna d'una regolazione intrapresa coscientemente e al di sopra di entrambi»[58]. Non si sta qui parlando di un'opposizione tra classi, ma neanche di processi di scambio direzionati dalla Polizia. La nozione di produttori e consumatori e delle tensioni tra di essi che regolano la domanda e l'offerta di merci, era stata largamente discussa soprattutto in Say[59], e in Smith era largamente teorizzata la necessità di un

[57] Questo era un nesso largamente corrente nella letteratura di *Polizeiwissenschaft* cui prima si accennava. Cfr. ad esempio la relazione che esiste tra sicurezza e compiti riguardanti la direzione economica dello Stato nel già citato HARL, *Handbuch der Staatswirtschaft*, p. 7: «die Möglichkeit der innern und äußern Sicherheit beruht auf einer hinlänglichen Volksmenge, auf den von Industrie und Nazional-Wohlstande abhängigen, zur Befriedigung der Staatsbedürfnisse nothwendigen, Abgaben», e più avanti: «In jedem wohlgeordneten Staate muß daher auch ein Hauptaugenmerk darauf gerichtet werden, die hervorbringenden Kräfte zu vermehren oder zu verbessern, und durch Bewegung der zwei großen Hebel der Nazional Macht, d.i., durch Beförderung der Industrie und Bevölkerung Nazional-Wohlstand und Staats-Reichtum zu erziehen» (cfr. § 10).

[58] *Rph* § 236.

[59] SAY, *Traité d'economie politique*, cfr. nel vol. II, tutto il libro secondo dedicato alla «Distribution des Richesses» in cui viene data una teoria del valore delle merci stabilito sulla base dei rapporti tra produttori e consumatori, in part. pp. 7 ss. Anche nel *Naturrecht* di Fichte è presente la nozione di *Producenten*, sebbene riferita agli agricoltori, traccia della persistenza in Fichte di elementi fisiocratici. Cfr. *SW*, III, p. 231.

intervento amministrativo che creasse uno spazio in cui effettivamente ognuno potesse dedicarsi al proprio profitto senza che causasse danno ad altri[60]. Il riferimento «al rapporto corretto che nel complesso si stabilisce da se stesso» non è quindi al sistema dei bisogni, la cui presunta autoregolazione verrebbe qui limitata dall'intervento della Polizia. Nel sistema dei bisogni, abbiamo visto, si parla di divisione del lavoro e della *Bildung* dell'individuo al suo status sociale: esso non è la descrizione di un mercato autoregolato. Questo riferimento invece potrebbe piuttosto far pensare alla «legge dei mercati» di Say[61], sebbene sia difficile nella genericità dell'affermazione attribuirla ad un riferimento diretto ai testi dell'economista francese. Si può dire comunque che a posizioni teoriche esemplificabili con quella di Say viene obiettato che, sebbene si realizzi, nel complesso, una proporzione diretta tra offerta sul mercato dei risultati produttivi e domanda in grado di soddisfarla, è necessario l'intervento della Polizia che assicuri una completa e corretta dislocazione delle merci. Ossia che assuma funzioni di controllo sulla loro qualità, di provvista di esse qualora vengano a mancare sul mercato[62], di controllo

[60] Alla fine del IV libro della *Ricchezza delle nazioni*, Smith elenca i tre compiti che spettano al sovrano. I primi due riguardano la difesa dalle aggressioni esterne, e l'amministrazione della giustizia, mentre il terzo comprende «il compito di erigere e di conservare certe opere pubbliche e certe pubbliche istituzioni, la cui edificazione e conservazione non possono mai essere interesse di un individuo o di un piccolo numero di individui, dato che il profitto non potrebbe mai rimborsarne il costo a un singolo individuo o a un piccolo numero di individui, anche se può spesso rimborsarlo abbondantemente a una grande società» (cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, II, p. 209; trad. it., p. 681). Smith dà quindi una dettagliata descrizione di questi compiti di cui non può caricarsi il privato nel libro V, in particolare nella terza parte del primo capitolo in cui vengono trattate, in due separati articoli, le «opere e istituzioni pubbliche per agevolare il commercio della società» (cfr. *ibidem*, II, pp. 244 ss.; trad. it., p. 715 ss.) e «le opere pubbliche e istituzioni che sono necessarie per agevolare particolari rami di commercio», cioè ad esempio traffici in paesi lontani o pericolosi (cfr. *ibidem*, II, p. 253 ss.; trad. it., pp. 723 ss.).

[61] SAY, *Traité*, I, cap. 15, in part. pp. 145 ss.: «il est bon de remarquer qu'un produit créé offre, dès cet instant, un débouché à d'autres produits pour tout le montant de sa valeur». Sulle implicazioni analitiche di quella che è nota come 'legge di Say' cfr. SCHUMPETER 1959, II, pp. 749 ss.

[62] *Rph* § 235.

dei prezzi[63], ma soprattutto di direzione del commercio estero, rispetto al quale, in maniera ancor più palese che negli altri casi, nulla può il controllo del singolo imprenditore o commerciante: «specialmente la dipendenza di grandi rami dell'industria da circostanze estere e combinazioni remote, che gli individui che per vivere dipendono da quelle sfere e ad esse son legati non possono abbracciare nella loro connessione, rende necessaria una previdenza e guida generale»[64].

Contro il liberismo, quella propagandata *Gewerbefreiheit* come vedremo centrale in quegli anni in Prussia, Hegel usa proprio l'argomento alla base delle sue forme ideologiche. Perché si realizzi libertà d'industria, ossia un movimento dei processi economici sganciato da qualsiasi potere statuale che imponga e prescriva determinate produzioni o scambi, è necessaria la creazione di uno spazio in cui ognuno possa liberamente agire senza preoccuparsi sia della propria sicurezza, sia dei danni che dalla sua azione potrebbero seguire senza che possa prevederlo:

«questo interesse invoca quella libertà contro la regolazione superiore, ma quanto più ciecamente è profondato nel fine egoistico, tanto più abbisogna di una tale regolazione, per venir ricondotto all'universale, per abbreviare e mitigare le pericolose convulsioni e la durata dell'intervallo nel quale le collisioni devono aggiustarsi sulla via di una necessità inconsapevole»[65].

La maggiore o minore ricchezza di una nazione è realizzata, indipendentemente dall'intervento statale, nel concorrere di ogni ceto all'accrescimento del patrimonio nazionale, non è la Polizia a determinarla; ma la Polizia è indispensabile proprio in quanto essa, come funzione amministrativa, crea le condizioni perché la nazione possa effettivamente prospera-

[63] *Rph* § 236.

[64] *Rph* § 236.

[65] *Rph* § 236 ann. Per questo vedi anche lo *Zusatz* al paragrafo (cfr. *W*, VII, p. 385) che sottolinea come per il raggiungimento dei fini individuali siano necessari opere pubbliche a cura della Polizia, come l'illuminazione stradale, la costruzione di ponti, ecc. In questo modo Hegel vanifica l'opposizione tra chi rivendica il diritto di provvedere da solo a se stesso contro chi difende le ragioni del pubblico, giungendo alla conclusione: «beide Seiten sind zu befriedigen, und die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt».

re, senza che ci sia necessità di affidare l'assistenza e le opere pubbliche a quel ceto commerciale che non si assumerebbe mai l'incarico di provvedere ad esse[66].

Sempre in ragione della sicurezza che la Polizia deve procurare a ognuno, vengono infine enunciati tutti quei compiti, che vanno dall'educazione all'assistenza alla povertà[67], che fanno della società civile una famiglia e dell'individuo un figlio di essa[68]. Può sembrare curioso questo accostamento della società civile alla famiglia, ovvero proprio questo potrebbe essere inteso come la dimostrazione che la Polizia travalichi i suoi compiti di sola sicurezza, divenendo lo strumento con cui lo Stato rende la nazione un'unica famiglia. In realtà, il *Notstaat* che è fin qui la società civile viene accostato alla famiglia perché esso assume, tramite la Polizia, compiti che sono della famiglia prima che il singolo esca da essa come individuo autonomo titolare di diritti[69]. Innanzitutto dei compiti di *Erziehung*[70], che non rappresentano una novità nelle teorie dedicate alla società civile e che hanno compiuta teorizzazione, per esempio, nella *Ricchezza delle Nazioni*[71]. Ma in

66 A questo proposito A. Smith aveva detto nel cap. XI del libro primo della *Ricchezza delle Nazioni*: «l'interesse di coloro che trattano in un certo ramo commerciale o manifatturiero è sempre, sotto qualche aspetto, diverso da quello del pubblico e anche opposto ... La proposta di una nuova legge o di un regolamento di commercio che provenga da questa classe dovrebbe essere sempre ascoltata con grande precauzione e non dovrebbe mai essere adottata, se non dopo averla esaminata a lungo e attentamente, non solo con la più scrupolosa, ma anche con la più sospettosa attenzione. Tale proposta, infatti, proviene da un ordine di uomini il cui interesse non è mai esattamente uguale a quello del pubblico e che, generalmente, ha interesse a ingannare e anche a opprimere il pubblico, come in effetti ha fatto in molte occasioni» (cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, II, p. 278; trad. it., p. 254).

67 *Rph* §§ 237-242.

68 *Rph* § 238.

69 Per le funzioni di seguito elencate cfr. *Rph* §§ 170-171 e 173-174 de 'La famiglia'. Sull'uso hegeliano di questa metafora cfr. MANCINA 1991 pp. 207 ss.

70 *Rph* § 239.

71 Nel I capitolo del libro V della *Ricchezza delle Nazioni* sono lungamente trattati i compiti di educazione del governo non solo nei confronti della

secondo luogo, tramite la Polizia, la società civile può fare in modo che il *Vermögen* complessivo della società sia per ognuno il mezzo con cui può assicurarsi quel diritto al benessere che lo salvi da uno stato di necessità. Proprio perché, in ragione del patrimonio della nazione, ognuno viene estraniato dalla dipendenza dal patrimonio familiare, e viene immesso in una interdipendenza che impedisce una soddisfazione solo naturale dei bisogni o il poter fare affidamento sulla propria famiglia, egli ha il diritto di prendere parte al patrimonio ottenuto dal complesso del sistema dei bisogni, e la società civile ha il dovere di fare in modo che questo diritto si realizzi per tutti:

> «se la possibilità della partecipazione al patrimonio generale per gli individui è sussistente e assicurata dalla pubblica autorità, purtuttavia tale possibilità (a parte il fatto che quest'assicurazione deve per forza restare incompleta) dal lato soggettivo resta ancor soggetta alle accidentalità, e tanto più, quanto più essa presuppone condizioni dell'abilità, salute, capitale ecc.»[72].

E più avanti: «al pari che l'arbitrio circostanze accidentali, fisiche e trovantisi nei rapporti esterni possono ridurre gli individui alla povertà, a una situazione che lascia loro i bisogni della società civile», senza però che la società civile possa trasformare in *Bildung* la soddisfazione di questi bisogni. Lungi dall'inserire tutti gli individui in un processo di *Bildung*, il patrimonio della nazione accresce i bisogni di chi non dispone di un patrimonio individuale che lo metta in relazione alla ricchezza nazionale, e lo rende privo non solo della «capacità di acquistare attitudini e cultura [*Bildung*]» ma

gioventù (cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, II, p. 282; trad. it., p. 282) ma anche di tutto il popolo (cfr. *ibidem*, II, p. 302; trad. it., p. 769), la gran massa del quale, per effetto anche della divisione del lavoro, come ben sapeva A. Smith, allievo in questo di Ferguson, sarebbe altrimenti avviata alla corruzione morale e al crimine: «sebbene in qualunque società incivilita la gente comune non possa essere istruita altrettanto bene delle persone di un certo rango e di una certa fortuna, le parti più essenziali dell'istruzione, leggere, scrivere e far di conto, possono comunque essere apprese in così tenera età che la maggior parte di coloro che devono essere allevati per le occupazioni più basse hanno il tempo per apprenderle prima di poter essere impiegati in queste occupazioni. Con una spesa molto piccola lo Stato può facilitare, incoraggiare e anche imporre a tutta la massa del popolo la necessità di apprendere queste parti più essenziali dell'educazione» (cfr. *ibidem*, II, p. 305; trad. it., p. 772).

[72] *Rph* § 237.

anche «dell'assistenza dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute»[73].

È in ragione di ciò che la società civile, tramite la Polizia, assume tutti quei compiti di assistenza e prevenzione della povertà che fanno in modo che anche chi, per circostanze fortuite o per nascita, non abbia l'abilità o il capitale necessari per prendere parte al patrimonio della nazione, possa esservi incluso, procurandosi in esso quella *Bildung* che fa di ogni membro della società civile un individuo dagli altri riconosciuto:

«l'autorità generale prende su di sé il posto della famiglia *presso* i poveri, tanto rispetto al loro bisogno immediato, quanto alla disposizione d'animo dell'avversione al lavoro, della malvagità, e degli ulteriori vizi, che sorgon da tale situazione e dal sentimento dell'ingiustizia di essa»[74].

Per ovviare alla mancanza di sicurezza di questi poveri, Hegel non esclude anche l'elemosina personale, un aiuto «soggettivo» fondato su circostanze particolari e sentimento e amore, che fa in modo che, nonostante ogni istituzione generale, la moralità trovi qui il suo spazio, «ma poiché quest'aiuto per sé e nei suoi effetti dipende dall'accidentalità, lo sforzo della società tende a rintracciare e a istituire l'universale nel bisogno e nel suo rimedio, e a rendere più evitabile quell'aiuto»[75]. La funzione di Polizia si esplica quindi nella fondazione di ospedali, istituti pubblici per i poveri, che hanno lo scopo di eliminare il grado di arbitrarietà implicito nell'affidarsi alla sola benevolenza del singolo e, in base a ciò, viene contestata la convinzione secondo cui la moralità si sentirebbe offesa se venisse considerato obbligatorio ciò che la coscienza di ognuno dovrebbe dettare; al contrario «la situazione pubblica ... è da reputare per tanto più perfetta, quanto meno all'individuo rimane da fare per sé secondo la sua particolare opinione, in confronto con ciò che è istituito in generale»[76].

[73] *Rph* § 241.

[74] *Rph* § 241.

[75] *Rph* § 242.

[76] È possibile che qui Hegel intendesse prendere posizione contro quanto affermato da MENDELSSOHN, *Jerusalem*, p. 112: «non è consigliabile ...

Si sbaglierebbe a scorgere in questo un'assoluta novità nella definizione dei compiti di Polizia. Dicendo che ognuno ha diritto, in caso di indigenza, a ricevere assistenza pubblica, Hegel non fa che riproporre tutta una serie di compiti che esistevano, per la Polizia, sin dal Settecento[77], inquadrandoli però nei compiti di sicurezza che il modello di Polizia qui considerato è chiamata a svolgere. La Polizia, assistendo la povertà, assicura un diritto che a tutti dev'essere riconosciuto, ossia fa in modo che ognuno prenda parte al patrimonio nazionale, e possa goderne i benefici, non procura benessere indipendentemente da esso. Anche in questo caso, la Polizia mostra di essere un organismo amministrativo di sola prevenzione, che evita i casi in cui possa verificarsi la lesione del diritto annullando le circostanze in cui la condizione di indigenza possa spingere gli individui a non ritenersi parte di una determinata società civile e a violarne il diritto.

4. *Influenze inglesi nel governo della popolazione*

La successiva trattazione dei compiti della Polizia[78], che segue la definizione dell'assistenza ai poveri, tocca argomenti che segnano il carattere fortemente contemporaneo della nozione hegeliana di essa. La crescita della popolazione all'interno di paesi industriali o dal florido commercio era al centro,

che lo Stato si assuma l'onere di tutti i doveri dell'amore per il prossimo, fino all'*elemosina* [*die Almosenpflege*], e li trasformi in istituzioni pubbliche. L'uomo sente il suo valore quando esercita la carità: quando percepisce chiaramente come alleggerisca, con il suo dono, l'indigenza del suo prossimo; se egli dà perché vuole. Se però egli dà perché deve, allora sente solamente i suoi vincoli».

[77] L'assistenza offerta ai poveri da istituzioni amministrative è corrente nella definizione dell'*Armenpolizei*, cfr. ad esempio BLUNTSCHLI, *Deutsches Staats/Wörterbuch*, in part. pp. 408 ss. Ma si veda anche il richiamo del governo a questi compiti nell'*Esprit des Lois*, libro XXIII, cap. XXIX, p. 78: «dans les pays de commerce, où beaucoup de gens n'ont que leur art, l'état est souvent obligé de [pourvoir] aux besoins des vieillards, des malades et des orphelins. Un état bien policé tire cette subsistance du fonds des arts même; il donne aux uns les travaux dont ils sont capables; il enseigne les autres à travailler, ce qui fait déjà un travail».

[78] *Rph* § 243-248.

com'è noto, di tutte le trattazioni di economia politica[79]: «se la società civile si trova in attività non impedita, essa è impegnata all'interno di se stessa in *progrediente popolazione* e *industria*»[80]; ma, nel tempo in cui la *Filosofia del diritto* veniva scritta, questa stessa crescita della popolazione si presentava sotto l'aspetto di un problema in ragione delle crisi di sovrapproduzione e di sovrappopolazione[81]. Gli innumerevoli nessi, anche teorici, che nelle opere degli economisti classici legano *Bevölkerung* crescente e produzione dei beni, vengono infatti da Hegel considerati in relazione a quest'unico fenomeno negativo:

«ad opera della *generalizzazione* della connessione degli uomini attraverso i loro bisogni, e dei modi di preparare e provvedere i mezzi per questi, si accresce dall'un lato l'*accumulazione delle ricchezze* – poiché da questa duplice generalità vien tratto il più grande profitto –, come dall'altro lato la *singolarizzazione* e *limitatezza* del lavoro particolare e con esso la *dipendenza* e *ristrettezza* della classe legata a questo lavoro, con il che è connessa l'incapacità di sentire e di godere le ulteriori libertà e particolarmente i vantaggi spirituali della società civile»[82].

A questa forte polarizzazione della società in due classi, la prima estremamente ricca, la seconda versante in stato d'indigenza, corrisponde un fenomeno che è relativamente recente, e che non ha nulla a che fare con la mera povertà prima considerata:

«il decadere di una grande massa al di sotto di una misura d'un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso come il modo necessario per

[79] Cfr. ad es. STEUART, *Untersuchung über die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*; tutto il primo libro è dedicato a *Bevölkerung und Ackerbau*. Ma naturalmente il riferimento canonico è al *Saggio sul principio di popolazione* di Malthus, che è del 1798, del quale però non risulta Hegel abbia avuto conoscenza diretta. Per una comparazione completa della posizione hegeliana sul problema delle crisi di sovrapproduzione con teorie economiche a lui contemporanee, si rimanda a LOSURDO 1983, pp. 111 ss.

[80] *Rph* § 243.

[81] Per un quadro complessivo dei problemi legati alla *Bevölkerung* nella Germania della prima metà dell'Ottocento cfr. TREUE 1970, pp. 377 ss.; WEHLER 1987, cfr. pp. 7 ss. e 281 ss.; NIPPERDEY 1983, cfr. pp. 102 ss. Per il passaggio dal concetto di *Pöbel* a quello di proletariato in relazione al socialismo nascente cfr. CONZE 1966.

[82] *Rph* § 243.

un membro della società, – e con ciò il decadere della perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, – genera la produzione della *plebe*, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate»[83].

La novità rappresentata dal decadere di una parte della popolazione alla condizione di *Pöbel* propone compiti nuovi rispetto a quelle che potevano essere le funzioni della settecentesca *Armenpolizei*. Nel caso del *Pöbel*, l'indigenza non è un dato temporaneo e legato alla casualità delle circostanze di chi divenga povero per una particolare congiuntura dei rapporti di produzione e consumo, ma è un dato 'strutturale' del funzionamento di un sistema economico cui la rivoluzione industriale ha dato un inedito sviluppo. Il dibattito avutosi in Inghilterra sulle tasse per i poveri, dimostra che bisogna confrontarsi con la produzione di una massa di individui perennemente sotto la soglia del livello di sussistenza[84]. Gravare le altre classi con un eccesso di tasse per creare istituti, ospedali, fondazioni, fa in modo che la sussistenza ai bisognosi venga «assicurata senza essere mediata dal lavoro», e questo, al di là di ogni considerazione sull'opportunità di imporre alle classi più ricche ulteriori tasse, argomento al centro di quanto in Inghilterra era in discussione, «sarebbe contro il princi-

[83] *Rph* § 244.

[84] Cfr. *Rph* § 245 ann. in cui si fa esplicito il riferimento alle notizie provenienti dall'Inghilterra. Con l'edizione degli appunti hegeliani del 1817-1818 tratti dalla «Quarterly Review» è stato dimostrato che Hegel ricavava queste notizie da articoli di Southey, cfr. WASZEK 1986, si veda in part. p. 19. Su questi aspetti vedi anche ROSENKRANZ 1844, p. 105. Inoltre, un'opera mai ricordata quando si tratta della conoscenza diretta che Hegel poteva avere dell'attualità inglese è l'opera di SAY, *De l'Angleterre et des Anglais*, che Hegel può aver letto essendo stata presente nella sua biblioteca (cfr. *Verzeichniß*, p. 47). In questo scritto, che trae molti dei suoi dati dall'opera di Colquhoun che considereremo più avanti, è fatto cenno al dibattito avutosi in Inghilterra sulle tasse per i poveri (pp. 19-20) e viene data una descrizione piuttosto particolareggiata delle condizioni della classe lavoratrice e degli effetti negativi causati dagli squilibri nei rapporti tra produttori e consumatori (pp. 23 ss.). Altri argomenti qui contenuti che trovano cenno anche in Hegel sono gli effetti dell'introduzione delle macchine nelle industrie (pp. 32 ss.), argomento trattato nel 'sistema dei bisogni', e la funzione avuta dalle colonie nella determinazione della potenza economica dell'Inghilterra (pp. 54 ss.).

pio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno alla loro autonomia e al loro onore»[85]. D'altro canto se, in coerenza con il modo con cui la società civile forma l'individuo, si cercassero per questi individui occupazioni lavorative all'interno della società civile in cui vivono, «verrebbe accresciuto il volume delle produzioni nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male»[86], ossia verrebbe ulteriormente aumentata quella sovrapproduzione in ragione della quale la plebe si forma.

Quel che quindi, rispetto al complesso della società civile, il problema del *Pöbel* mette in evidenza, e che probabilmente, più che ragioni di stretta attualità, può aver spinto Hegel ad interessarsene, è che questa antinomia presentata dalla produzione del *Pöbel*, per cui i rimedi che sarebbero coerenti con lo spirito della società civile non fanno che accrescerne le dimensioni, mette profondamente in crisi la funzione di *Bildung* propria della società civile. La polarizzazione della società in due classi fa in modo che ci sia una massa di uomini che vive nella totale assenza di status, e che, per il meccanismo stesso con cui il *Nationalvermögen* si ingrandisce e rende la nazione più ricca, non riesce a raggiungere tutto quello che invece la società civile è chiamata ad offrire, ossia il sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore del proprio 'stato'. Il patrimonio della nazione, invece di avviare quel processo di *Bildung* che dovrebbe formare l'individuo alla convivenza, per il suo stesso funzionamento determina la circostanza che una parte della popolazione perda, in maniera stabile, la possibilità di accedere alla *Bildung* della società civile. L'inedito sviluppo industriale e commerciale cui si assiste nelle maggiori potenze economiche occidentali, che ha portato a livelli mai raggiunti la ricchezza di esse, rompe quell'equilibrio cetuale che è cruciale perché ognuno, nella sua particolarità, possa, tramite la mediazione offerta dalla ricchezza della nazione, diventare membro di un insieme. Con la produzione del *Pöbel* diviene evidente che

85 *Rph* § 245. Sulla contraddizione immanente alla società civile che questo paragrafo enuncia cfr. BARALE 1975, pp. 192 ss.

86 *Rph* § 245.

non si può pensare più alla ricchezza come tramite per l'inclusione dell'individuo nella società civile, perché la ricchezza, strutturalmente, non è per tutti: «vien qui in evidenza che malgrado l'*eccesso della ricchezza* la società civile *non* è *ricca abbastanza*, cioè non possiede abbastanza nel patrimonio [*Vermögen*] di cui è proprietaria, per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe»[87].

Se ci si volesse chiedere quali potrebbero essere stati i referenti in ragione dei quali questi problemi vengono considerati nei *Lineamenti*, va detto che non sempre è stata riservata attenzione al fatto che, toccando il problema del *Pöbel*, Hegel si occupava di una questione la quale non aveva trattazione diffusa nelle opere di economia politica classica. La tematizzazione dei problemi legati ai processi di sovrapproduzione e di sovrappopolazione si ritrova certo, ad esempio, tanto in Ricardo quanto in Say[88]. Ma in nessuno di questi autori quello del *Pöbel* è trattato come un problema difficile da risolversi con i soli mezzi della produzione, né, soprattutto, si ritrova in essi il nesso che Hegel qui instaura tra plebe e Polizia. Si è fatto cenno alla conoscenza della situazione inglese tramite resoconti diretti, che certo dovettero dare a Hegel la misura della gravità della questione in una forma più vivida di quanto potesse offrire una trattazione di economia politica. Anche in

[87] *Rph* § 245.

[88] Cfr. SAY, *Traité d'Economie politique*, II, cap. XI, pp. 153 ss. Per Say la popolazione degli Stati si proporziona sempre alla somma dei loro prodotti, verità questa riconosciuta da chiunque abbia scritto di economia politica, qualsiasi siano state le loro opinioni su tutto il resto (pp. 158-159), ed è intesa come una risorsa che solo una industria attiva può incrementare (p. 161). Anche quando la popolazione, per eccesso di produzione, cresce al punto da costringere una gran parte di essa ai limiti della sussistenza, non bisogna, a parere di Say, diminuire la quantità di beni prodotti (p. 166). Molto importanti anche le analisi sulle crisi di sovrapproduzione contenute nei *Principles* di Ricardo, ai capitoli XX e XXI (cfr. RICARDO, *Des principes de l'Economie politique et de l'impôt*, pp. 115) che Hegel conosceva nell'edizione citata qui in bibliografia (cfr. *Verzeichniß*, p. 48). È interessante notare che nelle edizioni successive della sua opera Ricardo criticherà molti dei contenuti delle note apposte da Say nella sua traduzione, imputandogli principalmente la confusione tra il concetto di valore e il concetto di ricchezza, causa teorica prima dell'incapacità di Say di vedere nelle crisi di sovrapproduzione un dato strutturale e non risolvibile con un incremento di produzione.

questi resoconti tuttavia non vengono considerati i risvolti che questi nuovi problemi comportavano rispetto ai compiti dell'amministrazione di Polizia.

È probabile quindi che gli ultimi paragrafi dedicati alla sola Polizia risentissero della conoscenza diretta di opere di statistica, e più in particolare di quel dettagliato resoconto della situazione della popolazione inglese offerto da Patrick Colquhoun[89]. La sua opera principale, ricchissima di dati e tabelle statistiche, mostra i mutamenti subiti dalla massa di popolazione inglese all'inizio del secolo in rapporto ai processi di produzione e commercio, così da individuare il fondamento su cui poggia la potenza dell'impero britannico, la sua ricchezza, il suo patrimonio crescente ogni anno, le entrate, le spese dello Stato, il valore e il prodotto annuale delle colonie inglesi in Europa, Nordamerica, Indie occidentali, Africa e Asia[90]. Essa si apre con un lungo capitolo dedicato alla «Bevölkerung des brittischen Reichs», in cui viene analizzato il rapporto diretto tra aumento di produzione e aumento della popolazione e viene subito proposta l'emigrazione come unico rimedio alla quantità di popolo in eccesso rispetto alla capacità produttiva del paese[91]. La classe di individui priva di mezzi per la propria sussistenza che solitamente è causa, in ragione della sua condotta, di problemi d'ordine pubblico, diventa, con l'emigrazione nelle colonie, un elemento di for-

[89] COLQUHOUN, *Ueber den Wohlstand, die Macht und Hülfsquellen des brittischen Reichs in jedem Theile der Welt, Ostindien eingeschlossen.* Una copia di quest'opera era presente nella biblioteca di Hegel (cfr. *Verzeichniß*, p. 40). Schumpeter comprende Colquhoun, assieme a Porter e Tucker, tra quelli che definisce gli «economisti generici», importanti non tanto per apporti nuovi all'analisi economica quanto per la raccolta di materiali statistici da loro offerta, e ricorda due opere di quest'autore: l'originale inglese dell'opera qui presa in considerazione, *Treatise on the Population, Wealth, Power, and Resources of the British Empire* del 1814, e *Considerations on the Means of affording Profitable Employment to the Redundant Population of Great Britain and Ireland* del 1818; cfr. SCHUMPETER 1960, II, pp. 631 ss.

[90] Cfr. COLQUHOUN, *Ueber den Wohlstand*, p. 5. Per la trattazione diffusa del peso avuto dalle colonie nell'aumento della ricchezza inglese, in particolare di quelle del Nordamerica e delle Indie occidentali, cfr. II, capp. IX e X, pp. 52 ss. e 66 ss.

[91] *Ibidem*, p. 4.

za e di aumento del potere economico della nazione[92]. In relazione a ciò Colquhoun sottolinea più volte, nel corso dell'opera, che sono sconsigliabili tutte quelle forme legislative che limitino l'incremento di popolazione; al contrario, questo aumento deve essere favorito non solo per il lavoro produttivo a basso prezzo che questa classe, abituata a un regime di vita molto misero, può offrire in madrepatria, ma soprattutto per quello che può offrire nelle colonie del regno, la cui istituzione facilita più d'ogni altro incentivo l'emigrazione[93]. In questo modo esse diventano un fattore essenziale per l'aumento di ricchezza di un paese perché permettono di evitare crisi di sovrapproduzione in madrepatria con l'esportazione e, al tempo stesso, consentono un rigoroso controllo dei traffici di importazione e di esportazione con i paesi in cui queste colonie si trovano[94]. In sintesi, la polarizzazione tra ricchezza e povertà delle varie componenti della popolazione, che rappresenta l'elemento più fortemente in contrasto con la divisione cetuale della società che Hegel prospetta nel 'sistema dei bisogni', viene teorizzata come necessaria alla crescita della potenza economica di una nazione:

> «è certo vero che ogni Stato viene conservato tramite la povertà della società che forma il corpo statale. Senza una grande parte di povertà non può esserci ricchezza in un paese, poiché le ricchezze sono figlie del lavoro, e ci si può aspettare lavoro solo da una condizione di povertà»[95].

Quel che più qui interessa è sottolineare il ruolo di tutto il ricco apparato amministrativo da Colquhoun teorizzato per il controllo della classe che si dedica al lavoro. Sebbene que-

92 *Ibidem*, p. 15.

93 *Ibidem*, p. 16.

94 *Ibidem*, p. 18.

95 *Ibidem*, p. 122, cfr. di seguito: «die Armuth ist daher ein höchst nothwendiger und unerläßlicher Betsandtheil der Gesellschaft, ohne welchen Nationen und Gemeinwesen in einem Zustande der Verfeinerung nicht bestehen könnten ... Sie ist die *Quelle des Reichtums,* indem ohne Armuth kein Arbeit, ohne *Arbeit keine Reichtümer, keine Verfeinerung, keine Bequemlichkeit*, und für die, welche Reichtum besitzen, kein Gewinn vorhänden wäre und dieß geht so weit, daß, ohne einen großen Theil Armuth, die Uebershußarbeit niemals produktiv gemacht werden können, um sich die Annehmlichkeiten oder Luxusbedürfnisse des Lebens zu verschaffen».

sta sia un'opera fortemente dipendente dal precedente smithiano, e quindi teorizzi un libero commercio all'interno del paese, sono previsti tutta una serie di controlli governativi[96] che culminano con la definizione di Polizia. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una definizione di Polizia che intenzionalmente sottolinea la sua funzione preventiva: «la scienza della Polizia, finora non compresa appieno, non consiste nella punizione ma nella prevenzione di trasgressioni etiche e delitti. Sotto l'espressione Polizia dobbiamo intendere tutte quelle disposizioni, che mirano alla comodità, decoro e sicurezza della comunità», e in relazione a questi vantaggi per la comunità Colquhoun si riferisce alla «efficace prevenzione di trasgressioni etiche e delitti», che si esplica anche con una serie di compiti di rieducazione del delinquente. Da questo punto di vista la Polizia non può essere confusa «con quei poteri dell'amministrazione della giustizia che mirano al castigo, e che appartengono propriamente al campo dell'amministrazione statale»[97].

Emerge subito chiaramente inoltre che queste funzioni della Polizia sono pensate non per tutto il corpo della società, ma essenzialmente in relazione al controllo e all'educazione di quel *Pöbel*, che è un problema sociale, ma al tempo stesso, come si è visto, anche un elemento indispensabile perché un paese commerciale sia ricco. Una migliore educazione permette agli appartenenti a questa classe, altrimenti incapaci di essere produttivi, di dotarsi autonomamente di un lavoro, di applicare meglio i propri talenti e conoscenze, quindi di aumentare la ricchezza del paese e al tempo stesso formarsi alla temperanza e all'industria:

«è una triste verità, illuminata da una considerazione attenta dei costumi e delle abitudini della classi lavoratrici, che queste nel corso degli ultimi trent'anni sono decadute nella morale e che nello stato della società (particolarmente dall'inizio delle guerre di rivoluzioni francesi) pressoché in ogni paese d'Europa abbia avuto luogo un significativo cambiamento. Nello

[96] Cfr. ad es. *ibidem*, pp. 116 ss. Sulla necessità di ordinamenti legislativi per l'assistenza della classe lavoratrice, in vista dell'istituzione di *freundschaftliche Vereine* e di un adeguato *Banksystem* per i loro risparmi, cfr. pp. 126-127.

[97] *Ibidem*, p. 128.

stesso tempo devono essere diventati chiari, ... a coloro i quali sono proposti come legislatori e guide degli affari di governo, i cambiamenti che si sono verificati così improvvisamente e di cui non si è tenuto conto a sufficienza; così come anche, deve loro apparire chiara la necessità di ordinare provvedimenti che siano resi applicabili a questi mutamenti e, secondo la loro natura, evitino i mali che essi producono, e tramite leggi e disposizioni adeguate, che siano adatte al nuovo stato delle cose, agiscano contro i mali troppo temibili, per promuovere la felicità e la salute del popolo»[98].

Colquhoun invita ad utilizzare la funzione di Polizia per compiti che la rivoluzione industriale propone con un'urgenza e un peso prima sconosciuti e che determinano non solo problemi di rilevante peso, ma anche un'inedita possibilità di aumento della potenza del paese che saprà dotarsi di un più efficace apparato amministrativo. In ogni paese, e nelle colonie da esso dipendenti, sono presenti infatti risorse non ancora pienamente sfruttate che una classe lavoratrice educata e direzionata tramite un'efficiente amministrazione governativa può contribuire a valorizzare:

«l'industria produttiva degli emigranti, tramite la crescente domanda di manifatture e tramite la crescita del commercio e della navigazione favorirà la madrepatria. La manifattura del Regno unito ricaverà un grosso vantaggio da misure di questo genere del governo, che gli assicureranno non solo un'estensione il più possibile vasta per le sue risorse che già possiede, ma anche altri canali di scambio commerciale, tramite contratti con potenze straniere»[99].

La trattazione di Colquhoun offre quindi l'esempio di un ulteriore ampliamento nei compiti della Polizia, all'interno della sua riduzione a funzione amministrativa. Grazie ad essa la politica economica di una grande potenza, l'Inghilterra, viene correlata alla soluzione dei nuovi problemi sociali che un'inedita accelerazione dei processi economici ha comportato. Essa trova così applicazione in tutti quei casi in cui crisi di sovrapproduzione inceppano il meccanismo di sviluppo che mette in biunivoca relazione aumento di popolazione e aumento di produttività[100]. In questo senso non bisogna solo

98 *Ibidem*, p. 129.

99 *Ibidem*, p. 130.

100 Anche nella *Ricchezza delle Nazioni* il «commercio di trasporto» [*carring trade*] assolve proprio a questa funzione: «quando il frutto di un certo

temere l'"accelerazione'[101] imposta dalla rivoluzione industriale e dalle guerre napoleoniche, ma bisogna imparare a sfruttare il movimento nuovo che essa impone, in vista di nuovi incrementi produttivi:

«si potrebbe dire che comincia adesso una nuovissima epoca nel mondo, che risulta dalla distruzione provocata dalla disgrazia senza pari della Rivoluzione francese. Per la maggior parte delle Nazioni europee si annuncia l'alba di un giorno più bello. Lo stato presente dei forti e grandi paesi del Nord e del Sudamerica, deve infallibilmente avere un grande influsso sui cambiamenti che adesso si verificano. Il regno britannico ha sopportato bene la tempesta avutasi con le varie scosse degli stati e dei regni, che lo spazio di tempo presente ha presentato in maniera straordinaria. Grazie al coraggio del suo popolo e alla saggezza del suo governo esso rimane stabile, e mantiene con questa solidità un influsso imperioso, che sotto la guida di abili e illuminati uomini di Stato, diventa di infinito vantaggio, poiché ciò aumenta la domanda di manifatture britanniche»,

le quali rapidamente aumentano e migliorano con l'introduzione di macchine «che adesso sono impiegate in quasi ogni genere di industria produttiva» e il cui impiego è rinforzato «tramite smisurati e crescenti capitali e tramite scienza, abilità, esperienza e industria»[102]. Nelle nuove manifatture delle colonie inoltre, come si accennava, può trovare uno sbocco produttivo la manodopera altrimenti non adoperata nel paese:

ramo della produzione supera ciò che richiede la domanda del paese, il sovrappiù deve essere mandato all'estero e scambiato contro qualcosa per cui esista una domanda interna. *Senza tale esportazione, una parte del lavoro produttivo del paese deve cessare e il valore del suo prodotto annuo deve quindi diminuire*. Le zone vicine alle coste del mare e alle rive di fiumi navigabili sono posizioni vantaggiose per l'attività produttiva, semplicemente perché facilitano l'esportazione e lo scambio di tale prodotto in sovrappiù con qualcos'altro di maggiormente richiesto» (cfr. *Wealth of Nations*, I, p. 394; trad. it., p. 367). Smith però, a differenza di quel che si è potuto verificare in Colquhoun, vede nel commercio di trasporto un effetto, non una causa della ricchezza nazionale e contesta quegli uomini di Stato «che sono stati inclini a favorirlo con incoraggiamenti particolari» confondendo il sintomo e l'effetto con la causa, cfr. *ibidem*, I, p. 395; trad. it., p. 368.

[101] Sul concetto di «accelerazione» e sullo scarto provocato da esso «nell'orizzonte di aspettativa» di una determinata epoca, cfr. KOSELLECK 1989, e KOSELLECK 1990.

[102] COLQUHOUN, *Ueber den Wohlstand*, p. 131.

«in una domanda crescente di manifatture nelle colonie e nei paesi stranieri, bisogna quindi cercare le risorse più sicure per l'impiego più vantaggioso del popolo, e dove manchi tutto ciò o l'agricoltura, si troveranno le fonti migliori [di sostentamento] nell'emigrazione. Non può esserci sfortuna più grande, di quando una parte del popolo che è capace di lavorare non può trovare alcun impiego. La triste visione di un milione e mezzo di poveri con le loro famiglie dimostra nella maniera più convincente un difetto nel sistema presente»;

inoltre, una ricerca, potrebbe dimostrare che

«più di mezzo milione di questi individui perduti si trovano in buona salute, e il loro lavoro, se fosse ben diretto, potrebbe produrre oltre il loro guadagno attuale almeno dieci milioni di lire sterline, che ora vanno completamente perse per la comunità, oltre a ciò che viene impiegato per il loro infimo e frugale mantenimento»[103].

Questa prevenzione degli squilibri del patrimonio tramite l'invio di masse di popolazione verso le colonie, rimedio presente tanto in Smith quanto in Say[104], quanto in Steuart, ma in Colquhoun esplicitamente legata alla regolazione della Polizia, trova spazio al termine della trattazione hegeliana delle funzioni di quest'ultima. L'unità della società civile viene assicurata nella promozione di spazi di società civile posti al di fuori di se stessa:

«questa ampliata connessione offre anche il mezzo della *colonizzazione*, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura, e grazie alla quale essa procura vuoi a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, vuoi a se stessa con ciò una nuova domanda e un nuovo campo della sua laboriosità»[105].

La soluzione trovata in Inghilterra al problema del *Pöbel* consiste nel proiettare i conflitti potenziali che esso comporta 'oltre' la società civile in cui si sviluppano, nell'elemento che rappresenta l'alterità più profonda dell'unità territoriale: il mare. Hegel riproduce questa nuova funzione di Polizia in paragrafi che hanno ispirato scritti ancora nel nostro secolo: «come per il principio della vita familiare è condizione la

103 *Ibidem*, pp. 128-130.

104 Cfr. SAY, *Traité d'économie Politique*, I, cap. XIX.

105 *Rph* § 248.

terra, *possessi* stabili, così per l'industria l'elemento naturale che la anima verso l'esterno è il *mare*»[106].

La società civile viene quindi «spinta oltre sé», non per un desiderio innato di conquista, almeno in un primo tempo, ma «per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza fuori di essa in altri popoli, che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria»[107]. È dunque in relazione al commercio, «alla brama del guadagno», «che però espone al pericolo il guadagno medesimo» che il mare viene qui evocato. Come nel sistema dei bisogni la divisione del lavoro, allontanando l'individuo dalla naturalità immediata si rende fattore di *Bildung*, anche il commercio, per i problemi che può risolvere all'interno di una società civile e per le innovazioni che può portare nei nuovi paesi, diviene fattore di incivilimento: «grazie a questo massimo mezzo di collegamento porta terre lontane nella relazione del traffico, di un rapporto giuridico introducente il contratto, nel quale traffico si trova il massimo mezzo di civiltà, e il commercio trova il suo significato storico mondiale»[108].

Considerando quest'ultima caratteristica della funzione di Polizia, si può dunque constatare la difficoltà di attribuire alla Polizia hegeliana un unico referente esterno al testo, un unico modello che ne dichiari la dipendenza da una precisa idea di politica economica: per questo si è voluta suggerire la molteplicità delle voci che nei paragrafi dedicati alla polizia trovano eco. Volendo riportare questa molteplicità a una formula comprensiva, si potrebbe dire che attorno all'unico tema 'sicurezza', certo scaturito dal confronto con Fichte, e sulla base di una più definita limitazione dei compiti di Polizia alla sola amministrazione, ossia a quell'autonomo *Notstaat* che è la *bürgerliche Gesellschaft*, Hegel dia conto dello stato attuale del sapere relativo alla *Polizeiwissenschaft*. Più che indicare

[106] *Rph* § 247; cfr. quanto scritto su questi passi hegeliani da SCHMITT 1981 e SCHMITT 1950, p. 20.

[107] *Rph* § 246.

[108] *Rph* § 247, anche per la citazione precedente. Per il ruolo del commercio nella riflessione del mercantilismo cfr. DE MADDALENA 1980.

un ritorno all'*alte Politik*, i paragrafi che si occupano della Polizia ne mostrano l'evoluzione più recente. La Polizia non definisce la statualità ma si propone come un apparato, un ordine esterno, che assicura benessere a tutte le *Privatpersonen* tramite la tutela di un autonomo spazio economico e la prevenzione di tutto quel che può facilitare la lesione del diritto.

Capitolo terzo

Le corporazioni nella società civile

1. *Il nesso Polizia-corporazioni*

Comprendere sotto un titolo unico l'analisi delle funzioni della Polizia e quella dei compiti delle corporazioni, dichiara subito la peculiarità che la loro trattazione assume nella 'società civile' hegeliana. Tanto nell'esempio inglese precedentemente fatto con l'opera di Colquhoun, quanto in generale nella letteratura economica che Hegel può aver avuto a disposizione, proprio l'idea di una gestione del processo economico di cui si facesse interprete l'amministrazione di Polizia, comportava l'eliminazione di tutti quei freni alla libera iniziativa immediatamente identificabili con l'apparato corporativo. Si pensi a quanto detto da Say a questo proposito[1], o in generale in qualsiasi trattato d'economia che volesse riprendere la lezione smithiana. Non manca certo la trattazione delle corporazioni in autori come Steuart[2], né va dimen-

[1] Cfr. ad es. SAY, *Traité*, libro I, cap. XVII, pp. 224-225 dove Say mostra come i regolamenti dei «corps d'art et métiers» abbiano come effetto di stabilire «une sorte de monopole, de privilége exclusif dont les producteurs privilégiés se partagent le bénéfice», in situazioni di monopolio come queste «on appelle prospérité du commerce, avantage de l'état, la prospérité et l'avantage de la corporation».

[2] STEUART, *Untersuchung*, libro I, cap. 23, cfr. pp. 433 ss. Trattando dei vantaggi di una bilancia commerciale favorevole ad un paese che limiti le importazioni, Steuart afferma tra l'altro: «durch die Errichtung von Korporationen wird der Staatsmann instand gesetzt, von aller Art Konsumtion hohe Auflage zu erheben; und obgleich diese notwendig die Folge haben, den Arbeitspreis zu steigern, so lassen sich doch durch andere Maßregeln, von denen später die Rede sein soll, die schlimmen Folgen vermeiden, die sich für den auswärtigen Handel hieraus ergeben, und es läßt sich bei allen Exportartikeln verhindern, daß trotz aller auswärtigen Konkurrenz ihr Preis über das richtige Maß steige, bei dem sie abgesetzt werden können» (p. 434).

ticato che spesso, in Germania, anche in autori di stretta fede smithiana il tema delle corporazioni poteva trovare non solo ampia trattazione, ma anche una considerazione largamente positiva[3]. Va ricordato inoltre che, guardando un po' più indietro nel tempo e rimanendo sempre in ambito tedesco, sebbene la Polizia fosse chiamata ad assicurare una gestione centralistica del processo economico che si sostituisse alla frammentazione corporativa, ciò non escludeva l'affidamento alle corporazioni di molte funzioni di *Polizei*: basti pensare agli esempi che in tal senso si trovano in Justi[4], e, innanzitutto, al grande modello offerto dall'*Allgemeines Landrecht*[5].

[3] Esemplare da questo punto di vista l'opera di HOFFMANN, *Das Interesse des Menschen und Bürgers bei den bestehenden Zunftverfassungen*; sulle concrete funzioni delle *Zünfte* cfr. in part. pp. 37 ss. Su Hoffmann e il suo ruolo nel processo di riforma in Prussia cfr. KOSELLECK 1962, in part. pp. 105 ss. Ma si potrebbe ricordare anche, in un periodo più tardo, il libro di RAU, *Ueber das Zunftwesen und die Folgen seiner Aufhebung*, opera poi ripresa e discussa criticamente da LOTZ, nello *Handbuch der Staatswirtschaftslehre*, cfr. in part. vol. II, pp. 89-116. Sulla necessità delle corporazioni molto importante anche quanto detto da VON SCHLÖZER, *Anfangsgründe der Staatswirtschaft*, II, cfr. pp. 69 ss.: «eine zweckmäßige Zunfteinrichtungen ... ist den städtischen Gewerben auf alle Fälle nützlich; teils in so fern sie dem Künstler Achtung gegen seinen Stand und seine Arbeit einflößt; theils in so fern sie das Publikum vor betrügerischen Arbeiten sichert und die Kenntnisse des Handwerks erweitert». Interessante, rispetto a quanto si vedrà più avanti, la comparazione di questo modello corporativo con l'industria inglese, cfr. pp. 71 ss. Anche in Mohl non manca la trattazione delle *Zünfte*, considerate nient'affatto negativamente, cfr. *Die Polizeiwissenschaft*, pp. 308 ss.

[4] Per l'ammissibilità delle corporazioni, sfrondate da tutti i privilegi e depositarie di una funzione statale cfr. JUSTI, *Staatswirtschaft*, in part. p. 290: «Diese Zünfte und Innungen bestehen in einer Gesellschaft solcher Personen, die in einer Stadt oder Gegend mit Ausschließung andrer einerley Nahrungsgeschäffte treiben, und zum dem Ende gewisse, theils gute und unverwerfliche, theils abergläubische, thörichte, unnütze und schädliche Gesetze und Gewohnheiten unter sich eingeführet haben». Sempre di Justi si può vedere anche *Grundsätze der Policeiwissenschaft*, in part. p. 159 per la differenza tra *Handwerke*, *Zünfte* e *Innungen*, e p. 160 per le opinioni contrastanti sull'utilità delle corporazioni e il rischio che si trasformino in monopoli.

[5] Cfr. HATTENHAUER 1970, cfr. tutto il sesto titolo della seconda parte: «Von Gesellschaften überhaupt, und von Corporationen und Gemeinen insonderheit», pp. 426 ss. Anche in questo caso, come si vedrà in Hegel, si tratta di corporazioni che traggono tutti i loro diritti dallo Stato (cfr. §§ 25-26) che possono decidere autonomamente chi accogliere al loro interno

In tutti questi esempi però, la funzione delle corporazioni, sebbene possa essere caratterizzata in accordo con quella della Polizia, non riveste mai un ruolo che sia ad essa paritetico. Inoltre, nell'opera hegeliana, il passaggio dalla Polizia alle corporazioni è segnato dalla considerazione dei problemi legati alla crescita della plebe e all'inedito sviluppo economico che ne è causa, i quali rendono difficile riportarne la trattazione al quadro economico e sociale da quegli esempi presupposto. L'unione delle corporazioni alla polizia va colta come un tratto specifico della teoria hegeliana della società civile che non può in alcun modo presentarsi come la riproposizione di esterne influenze.

Questa unione ha innanzitutto lo scopo di mostrare che alcune delle funzioni della Polizia devono intendersi espletate anche dalle corporazioni, ossia da organismi che raggruppano membri uniti dalla medesima attività lavorativa. Sulla natura giuridica di queste «associazioni» non vengono dati da Hegel particolari dettagli[6], mentre maggiore attenzione è dedicata, nella parte finale della 'società civile', all'elencazione delle loro attività:

(§ 48) e soprattutto, cosa che come si vedrà è molto importante rispetto a quanto Hegel afferma sulle corporazioni, sono autorizzate ad avere propri *Vermögen* e a gestirli autonomamente (§§ 70-72). R. Hočevar, (cfr. HOČEVAR 1973, pp. 206 ss.) ha messo in relazione con questo esempio prussiano le corporazioni hegeliane per quanto riguarda il reclutamento degli impiegati statali, con riferimento all'*Allgemeines Landrecht*, II, 10 §§ 69 e 70 in cui si dice, a proposito dei *Civilbeamte*, che essi sono o immediatamente a servizio dello Stato o di «Collegien, Corporationen und Gemeinen», e acquisiscono un incarico dando prova della loro Geschichlichkeit. Si vedrà più avanti quale invece più verosimilmente possa essere stata l'occasione storica da cui dipende il nesso instaurato da Hegel tra funzionari e corporazioni.

[6] Per la definizione delle corporazioni come *Genossenschaften* cfr. *Rph* § 251. Sottolinea giustamente l'uso ampio che del termine «corporazione» fa Hegel, riferendolo in generale all'unione di più persone unite da un comune interesse MÜLLER 1965, p. 162. A questo libro si può fare riferimento per un'ampia comparazione tra la teoria hegeliana della corporazione e il problema della libertà di associazione seguita in numerosi autori dell'Ottocento tedesco. Sebbene si possa in generale concordare con l'autore per molte delle differenze che egli rileva tra il pensiero hegeliano e la dottrina liberale della libertà di associazione, ci pare sottovaluti troppo le autonomie da Hegel riconosciute all'associazione corporativa, ed ai membri al suo interno, finendo per identificare l'etico instaurato dalla corporazione con l'etico di Stato; cfr. in part. pp. 172 ss.

«la corporazione ha, sotto la sorveglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi racchiusi all'interno di essa, di accettare i membri secondo la qualità oggettiva della loro abilità e rettitudine, in un numero determinantesi attraverso la connessione generale, e di sostenere per gli appartenenti ad essa la cura contro le accidentalità particolari, così come per l'educazione alla capacità di venir assegnati ad essa»[7].

La corporazione assume su di sé, e limitatamente ai propri membri, incombenze come la prevenzione dei casi di indigenza e l'educazione di chi è avviato all'industria, già svolte anche dalla Polizia. Selezionando gli individui che volessero occuparsi di un mestiere particolare, e curandone la sussistenza, essa interviene per i suoi membri «come *seconda* famiglia, la quale collocazione resta più indeterminata per la società civile generale (la quale ultima è più remota dagli individui e dal loro bisogno particolare)»[8].

Con la nozione di «seconda famiglia» non si afferma che la corporazione debba sostituirsi alla famiglia, come pure, quando in relazione alla Polizia Hegel definisce l'individuo «figlio della società civile»[9], non intende dire che la famiglia venga annullata dalla società civile. Piuttosto, questa attribuzione dell'espressione «seconda famiglia» alla corporazione, attesta che alcuni dei compiti che la corporazione condivide con la Polizia, vengono da essa espletati in maniera diversa da come avviene per il complesso della società civile[10]. Il figlio della società civile, che è l'individuo reso persona indipendente, la cui attività è quindi sottratta al sostegno offerto dal patrimonio familiare, ha nella corporazione un'assistenza che, a differenza dell'assistenza della Polizia verso il singolo, ritrova nella corporazione la 'visibilità' di un patrimonio co-

[7] *Rph* § 252; vedi anche l'annotazione: «chi lavora stabilmente nell'industria è diverso da chi lavora a giornata, come da colui che è pronto a un singolo servizio accidentale. Quegli, il *maestro*, o colui che vuole diventarlo, è membro dell'associazione non per un singolo guadagno accidentale, bensì per l'*intera* estensione, per l'universale della sua sussistenza particolare».

[8] *Rph* § 252.

[9] *Rph* § 238.

[10] Su questo carattere delle corporazioni, in un intervento che imposta correttamente il problema dei reciproci rapporti tra Polizia e corporazioni all'interno della società civile, cfr. KERSTING 1988, in part. p. 380.

mune. Tale patrimonio della corporazione, pur non riproducendo l'immediata eticità naturale che ha la sua base economica nel patrimonio della famiglia[11], mitiga quella estraneazione dai rapporti familiari operata dal patrimonio nazionale. Con la corporazione, la famiglia, i cui membri sono sottoposti, in quanto individui autonomi, alle crisi che accompagnano i cicli dell'economia nazionale, ritrova «l'assicurazione, condizionata da capacità, della sussistenza, come un *patrimonio* stabile»[12].

Si vedrà più avanti, nella parte dedicata al ruolo delle corporazioni nella costituzione politica, l'importanza attribuita da Hegel al fatto che la corporazione gestisca in maniera indipendente il suo patrimonio[13]. Nella 'società civile', sottolineare che ogni appartenente alla corporazione debba programmare la sua attività economica in relazione ad un patrimonio comune, è collegato ai problemi della produzione della plebe e della prevenzione degli squilibri del patrimonio nazionale che costituivano il tratto più innovativo della trattazione della Polizia[14]. Si è visto prima come il problema, in Inghilterra, trovasse soluzione tramite la fondazione di colonie e l'incremento dell'emigrazione verso esse. Hegel, come si è detto, conosce questo tipo di soluzione, ma accanto ad essa incarica

[11] La definizione delle caratteristiche peculiari del *Vermögen* famigliare relative alla stabilità e alla durata del tempo di questa base materiale, enunciate in opposizione al concetto di proprietà, vengono descritte nel § 170 de 'La famiglia': «la famiglia ha non soltanto proprietà, sibbene per essa come persona *universale* e *perdurante* subentra il bisogno e la determinazione di un possesso permanente e sicuro, di un *patrimonio* [*Vermögen*]. Il momento nella proprietà astratta arbitrario del particolare bisogno di chi è *meramente singolo* e l'egoismo del desiderio, si modifica qui nella cura e nell'acquisto per un qualcosa di *comune*, in un qualcosa di *etico*». La nozione hegeliana di patrimonio famigliare e la sua differenza dal modo di acquisizione di ricchezze che si ha nell'attività commerciale è, con molta probabilità, ripresa da ARISTOTELE, *Politica*, VII, 15. Sulla dipendenza hegeliana dall'economia aristotelica nei suoi scritti del periodo di Jena cfr. ILTING 1963. Sulla rilevanza del concetto di patrimonio famigliare cfr. anche WEBER 1986, in part. pp. 90 ss.

[12] *Rph* § 253.

[13] Cfr. *infra*, p. 272.

[14] *Rph* § 253 ann.

anche le corporazioni di assicurare quell'assistenza necessaria a prevenire la formazione di una classe perennemente al di sotto del livello di sussistenza.

Connettere più individui, che si occupino della stessa industria, nella gestione comune di un patrimonio, ha lo scopo di organizzare la produzione in modo che essa limiti al massimo i danni provocati dagli squilibri di un patrimonio che la sua natura nazionale non permette di indirizzare nel suo complesso. Ancorando i vari patrimoni personali al patrimonio autonomo di un'associazione, si sottrae la condizione dei membri delle corporazioni dalle conseguenze dei cicli negativi dell'economia nazionale:

«quando c'è da levar lamenti su lusso e mania dello spreco delle classi dedite all'industria, con il che si connette la produzione della plebe ..., in quel caso non si deve trascurare accanto alle altre cause (per es. la sempre crescente meccanizzazione del lavoro) – la ragione *etica* ... Senza esser membro d'una corporazione autorizzata (e soltanto in quanto autorizzato un qualcosa di comune è una corporazione), il singolo è senza *onore del proprio 'stato'*, ridotto dal suo isolamento al lato egoistico dell'industria, la sua sussistenza e il suo godimento non sono nulla di *stabile*»[15].

In relazione a questa mancanza di stabilità economica, chi si dedica all'industria «cercherà di conseguire il *suo riconoscimento* attraverso le dimostrazioni del suo successo nella sua industria, dimostrazioni che sono illimitate»[16]. La corporazione segna invece per ognuno quei limiti oltre i quali il patrimonio stesso della corporazione potrebbe subire dei danni, e fa in modo che una parte del patrimonio comune sia destinato all'assistenza ai poveri:

«nella corporazione l'aiuto che la povertà riceve perde il suo carattere accidentale, così come il suo carattere ingiustamente umiliante, e la ricchezza nel suo dovere di fronte alla propria associazione perde l'orgoglio e l'invidia ch'essa può suscitare (e cioè quello nel suo possessore, questa negli altri), – la rettitudine ottiene il suo verace riconoscimento e onore»[17].

[15] *Rph* § 253 ann.

[16] *Rph* § 253 ann.

[17] *Rph* § 253 ann. Sempre a proposito del rapporto che lega superamento delle corporazioni e crescita del *Pöbel* si esprime l'ann. al § 245: «questi fenomeni possono studiarsi in grande nell'esempio dell'*Inghilterra*, così

In altre parole nelle corporazioni la cura della prevenzione dei danni causati dalle crisi di sovrapproduzione viene affidata ad un ceto, il secondo nella partizione hegeliana, che, chiamato ad autoamministrare i patrimoni delle proprie corporazioni, trova in questo, come si vedrà qui di seguito, la propria specifica eticità. Questo implica che all'interno di ogni singola corporazione, pur essendo esse parti della società civile, cioè pur avendo come loro scopo la soddisfazione del benessere dei propri membri, trova una limitazione quel principio che fa della società civile un *Notstaat*:

«nella corporazione risiede una limitazione del cosiddetto *diritto naturale* di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare, soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, cioè vien liberata dalla propria opinione e accidentalità, dal pericolo proprio come dal pericolo per altri, viene riconosciuta, assicurata e in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune»[18].

Le corporazioni non sono organismi che neghino la proprietà privata o che annullino la personalità giuridica di ognuno. Ma tramite esse, proprio la cura degli interessi, che porta ognuno a contribuire con la sua proprietà privata al patrimonio dell'associazione corporativa, diviene produttrice della condivisione di un 'bene comune'[19]. I problemi legati alla crescita della plebe, che la Polizia può risolvere solo acuendo la scissione etica propria della società civile e destinando masse di esseri umani all'uscita dal proprio paese, vengono

come i risultati che hanno avuto le tasse pei poveri, fondazioni smisurate e beneficienza privata parimenti illimitata, innanzitutto anche ivi la soppressione delle Corporazioni» (cfr. *W*, VII, p. 390).

[18] *Rph* § 254. A proposito delle necessarie limitazioni alla *natural liberty* si era già espresso A. Smith. Facendo l'esempio dei regolamenti necessari a controllare l'emissione di assegni bancari egli afferma: «senza dubbio, tali regolamentazioni possono essere considerate, sotto un certo aspetto, come una violazione della libertà naturale. Ma un esercizio delle libertà naturali di pochi individui che potrebbe danneggiare la sicurezza (security) dell'intera società è, e deve essere, limitato da tutti i governi, dai più liberi come dai più dispotici» (cfr. *Wealth of Nations*, II, pp. 344-345; trad. it. p. 319).

[19] Con la corporazione hegeliana continua la storia di un concetto, quello di 'bene comune', che ha un'origine antica. Per una ricostruzione della sua evoluzione tra medioevo ed età moderna cfr. SCHIERA 1991.

risolti invece, nella corporazione, da quel che rende comuni gli interessi di una cerchia determinata di individui.

Al termine della sezione intitolata alla società civile, Hegel non vuol dunque configurare un modello di produzione che si opponga allo sviluppo crescente dell'industria e dei commerci di una nazione. Piuttosto, coerentemente con alcuni assunti che sarebbe facile ritrovare anche nei testi che hanno fondato la nuova scienza dell'economia politica[20], Hegel afferma la possibilità di un modello di crescita economica in cui l'aumento della ricchezza complessiva di una nazione sia sottratta alla polarizzazione tra due classi e sia invece finalizzata al miglioramento dei processi produttivi e alla sua crescita civile.

2. *Corporazioni e libertà d'industria*

Se si concentra l'attenzione sul nesso che le corporazioni hanno con la Polizia nella prevenzione dei negativi effetti dell'accrescimento della plebe, la teoria hegeliana delle corporazioni assume con gli anni, a partire dal testo a stampa, l'aspetto di una polemica confutazione delle ideologie e teorie che accompagnano il processo di *Gewerbefreiheit* delle riforme prussiane[21].

[20] Cfr. SMITH, *Wealth of Nations*, I, pp. 359-360; trad. it., p. 333: «un uomo parsimonioso, con quello che risparmia ogni anno, non solo assicura il mantenimento a un numero maggiore di lavoratori produttivi, per quell'anno o per l'anno seguente, ma, al pari del fondatore di una pubblica casa di lavoro, egli istituisce una specie di fondo perpetuo [*a perpetual found*] per il mantenimento di un uguale numero di lavoratori per tutto il tempo a venire. In verità, l'assegnazione e la destinazione perpetua di questo fondo, non sono sempre tutelate da una legge positiva, da un fedecommesso, o da un atto di manomorta. A ogni modo, esse sono sempre tutelate da un principio potentissimo, cioè dal chiaro ed evidente interesse di ogni individuo a cui appartenga una qualche quota di quel fondo. Nessuna parte di quel fondo può mai essere impiegata se non per mantenere lavoratori produttivi, senza una evidente perdita per colui che la distogliesse in tal modo dalla sua giusta destinazione».

[21] Cfr. VOGEL 1983, in particolare, sul superamento delle corporazioni, pp. 135 ss. e 198 ss. Si vedano inoltre i classici KOSELLECK 1962, in part. pp. 93 ss. e CONZE 1962, sul superamento delle *Zünfte* cfr. in part. pp. 241 ss.

Le tappe principali del processo di formazione di una società civile modernamente intesa in Prussia e nelle sue province, hanno nella 'Legge sulla Riforma delle municipalità' di Stein, del novembre 1808, un punto di passaggio centrale. Con il superamento della distinzione fra città mediate e immediate, con l'eliminazione delle concessioni particolari diverse da città a città, si passa ad una parificazione giuridica della borghesia urbana con i ceti statali, volta a rendere il rapporto tra Stato e cittadino non più mediato da corpi intermedi. Nonostante le molte riduzioni delle funzioni attribuite a *Zünfte* e *Korporationen*, il loro ruolo non viene però ancora messo in discussione[22]. È invece la necessità di risolvere i problemi finanziari causati dai contributi imposti da Napoleone, a dare una spinta decisiva in direzione di un progetto di riforme che aiutasse la crescita di un'economia libera allo scopo di pareggiare i disavanzi statali[23], e che servisse a coinvolgere sempre più gli strati possidenti nell'amministrazione della cosa pubblica. È con questo duplice intento, al tempo stesso strettamente economico e di integrazione politica, che si hanno le leggi del 1810-1811, promosse da Hardenberg, che presuppongono, per comprendere i loro motivi ispiratori, tutta una generazione di funzionari formatasi secondo i principi liberoscambisti dei diffusori di Smith in Germania.

In particolare, all'interno di questo seconda fase di riforme si può ricordare come l''Editto sulle condizioni di polizia delle imprese' del 9 settembre 1811, non soppresse nominalmente le corporazioni, ma di fatto sanzionò definitivamente, per la prima volta in maniera esplicita per gli ordinamenti municipali, che chiunque avrebbe potuto cominciare una libera attività senza per questo essere costretto ad iscriversi ad una corporazione. In questo modo si instaurò nelle città un regime di libera concorrenza che rendeva lecite le assunzioni di lavoranti, in un rapporto diretto con gli imprenditori regola-

Per un quadro sintetico del processo di smantellamento delle corporazioni cfr. BERGMANN 1980.

22 Cfr. ALTMANN 1915, pp. 30-61, cfr. in part. § 54 a proposito della gestione dei patrimoni delle corporazioni.

23 Per questo aspetto come causa immediata dell'avvio delle riforme di Hardenberg, cfr. VOGEL 1983, p. 140 e KOSELLECK 1988, p. 192.

to da liberi contratti, esautorando in maniera determinante il ruolo centrale che le corporazioni avevano negli antichi ordinamenti municipali[24]. La proposta della loro totale eliminazione, già contrastata nell'ambito stesso dei riformatori, suscitò una reazione contraria molto forte da parte delle rappresentanze cittadine, anche perché, non va dimenticato, i deputati cittadini erano i rappresentanti degli interessi dei vecchi maestri delle corporazioni. Ma accanto a questo, c'era l'effettivo problema, evidenziato dalle rimostranze dei rappresentanti delle municipalità presso il governo di Berlino, di chi dovesse assumere quei compiti di assistenza ai poveri in passato assolti dalle corporazioni. L'abbattimento dei vincoli corporativi e un liberismo troppo rapidamente introdotto favorivano situazioni di grave disgregazione sociale senza che a questi antichi organismi di sussistenza ne venissero sostituiti di nuovi[25].

Sul piano politico l'effetto raggiunto fu quello di scardinare l'equilibrio, ancora presente nell'ordinamento di Stein, fra godimento della proprietà fondiaria o conduzione di un'impresa e diritto di cittadinanza municipale, che dava la possibilità di fruire di tutti i diritti di cittadinanza statale: un ordine di gabinetto del 1823 arrivò a prescrivere che la perdita del diritto di cittadinanza non implicava più la perdita del diritto alla fruizione della proprietà o alla conduzione di un impresa[26]. Questa liberazione progressiva della borghesia im-

[24] Cfr. KOSELLECK 1988, p. 560: «Dalla riforma in poi, la politica industriale e commerciale prussiana ebbe come finalità la creazione di un mercato unico in tutto lo Stato, mentre fino allora era stato articolato su base cetuale-professionale, mediante particolari privilegi, concezioni e dazi, ormai si sarebbe dovuto aprire all'iniziativa propria di ciascun individuo».

[25] Cfr. KOSELLECK 1988, pp. 563 ss. Koselleck ricorda le numerose petizioni da parte delle municipalità per il ripristino dell'ordinamento corporativo, puntualmente rigettate dal ministero di Stato. La soluzione di questa opposizione tra Stato e municipalità, resa più complessa con l'annessione di nuovi distretti di province come la Westfalia e la Sassonia, più refrattarie di altre allo smantellamento delle corporazioni, si concluderà con l''Ordinamento generale dell'industria del 17 gennaio 1845', il quale formulava una soluzione di compromesso: non venne eliminata la libertà di impresa ma si permise la formazione di corporazioni libere, prive però di qualsiasi potere impositivo su chi ne faceva parte.

[26] Cfr. invece i §§ 20-39 dell''Ordinamento cittadino' di Stein del 1808' in ALTMANN 1915, pp. 32-35.

prenditoriale dai vincoli municipali implicò l'annullamento dei criteri di onore del proprio 'stato', un tempo categoria essenziale nelle organizzazioni societarie. Anche chi subiva 'censure' aveva la possibilità di proseguire le proprie attività commerciali o artigiane purché non opponentesi alle norme di sicurezza prescritte dalla Polizia. Inoltre, le spese per i poveri, non più attribuibili alle corporazioni, vennero scaricate sui comuni liberando da questo peso gli imprenditori, ma rendendo meno efficace la funzione di prevenzione della povertà[27].

Ci sono quindi due aspetti fondamentali che meritano di essere sottolineati se si mette in relazione la trattazione hegeliana con il processo di riforme promosso da Hardenberg: in primo luogo, l'eliminazione dei vincoli corporativi, pure necessaria per avviare la società civile ad una autonomia che ne modellasse modernamente il rapporto con lo Stato, lasciò aperto il problema di come prevenire e correggere i guasti inevitabili nell'assetto sociale che questo processo comportava; in secondo luogo, la scissione di diritto municipale e diritto d'impresa, l'autonomizzazione completa della sfera economica dalla sfera politica nella rappresentatività dei cittadini, rese problematica quella unità tra società civile e Stato pure alla base del processo che avrebbe dovuto portare, in Prussia, ad una compiuta rappresentanza statale[28].

In uno degli aforismi scritti a Berlino così viene evocato da Hegel questo attualissimo tema della libertà d'industria:

> «con *Gewerbefreiheit* al giorno d'oggi s'intende il contrario di ciò che un tempo si intendeva con libertà del diritto di una città, comune, corporazione [*Zunft*] – la libertà di mestiere era il privilegio che ha un'impresa. Libertà d'impresa oggi: che un'impresa non abbia *alcun* diritto, ma che si possa esercitare un mestiere più o meno senza alcuna condizione e regola»[29].

[27] Cfr. KOSELLECK 1988, p. 570.

[28] Da qui l'incompiutezza delle riforme prussiane rimaste tutte nell'alveo del «primato della riforma amministrativa», causa remota di quanto sarebbe successo nel '48. Cfr. KOSELLECK 1988, pp. 527 ss.

[29] Cfr. *W*, XI, p. 567. Molto interessante anche l'aforisma successivo, in cui si parla di «Korporationen, Kollegien ... viel strenger im Abschlagen

Anche nella *Filosofia del diritto* la trattazione delle corporazioni nei paragrafi loro dedicati nella 'società civile' assume il senso di una critica profonda verso scelte di politica economica che si volevano astrattamente trasferire dall'Inghilterra alla Germania. In maniera crescente, nei vari cicli di lezioni, l'evocazione di un forte apparato corporativo all'interno del quale ricomprendere la moderna divisione del lavoro, assume una valenza polemica contro la *Gewerbefreiheit*. Soprattutto nelle lezioni più tarde, in particolare in quelle tenute nel semestre 1824-25, la trattazione delle corporazioni, nella società civile, fa esplicito riferimento ad essa[30]. Grazie a questa *Nachschrift* ci sono pervenute pagine di estremo interesse, in cui Hegel 'smonta' l'ideologia del «*laisser aller, laisser faire*», quello che lui chiama «il principio del nostro tempo»[31]. Qui è il caso di ricordare alcuni brani che testimoniano come le corporazioni diventeranno sempre più un mezzo, da parte di Hegel, per configurare una soluzione ai problemi del *Pöbel* che integri o sostituisca il modello inglese delle colonie e dell'emigrazione.

Proprio perché, come si è visto, Hegel era un buon conoscitore di questo tipo di soluzioni e anche delle analisi teoriche che le motivavano, egli può permettersi di obiettare a chi, sostenendo l'ideologia della *Gewerbefreiheit*, indica nell'Inghilterra un esempio:

> «si dice che tramite la *Gewerbefreiheit* fioriscono commercio e industria e si cita a questo proposito l'Inghilterra; ma i paragoni sono di regola falsanti e raramente si tien conto delle circostanze particolari; l'Inghilterra ha il mondo intero come mercato e terreno di colonizzazione, questo è il fatto principale. L'Inghilterra ha agenzie commerciali [*Komptoirs*] nel mondo intero, solo in Sudamerica alcune centinaia, dappertutto possono defluire moltitudini di uomini, trovare posto per assicurarsi la loro sussistenza: dappertutto nel mondo intero si trovano inglesi. Se perciò si dice la *Gewerbefreiheit* fa prosperare industria e commercio, ciò è giusto, ma occorrono particolari circostanze perché ciò avvenga»[32].

als Individuen», e si confronta l'azione di una collegalità di individui con quella dettata dalla responsabilità personale.

[30] Cfr. *Ilting*, IV, pp. 626-627.

[31] Cfr. *Ilting*, IV, pp. 625.

[32] Cfr. *Ilting*, IV, pp. 625-626.

Così pure, a chi afferma che la soppressione delle corporazioni permette di evitare i monopoli, sempre guardando all'Inghilterra, patria della libertà di commercio, Hegel può obiettare:

«inoltre si dice che le *Zünfte* avrebbero un monopolio: ma con la *Gewerbefreiheit* questo si realizza in maniera ancora peggiore. In Inghilterra i grandi capitalisti schiacciano gli altri, in questa maniera un ramo dell'industria va a finire nelle mani di pochi, essi non hanno un monopoli autorizzato, ma lo realizzano di fatto tramite il loro grande capitale, e questo è il peggiore di tutti i monopoli»[33].

Infine, contro chi ritiene che il diritto lasciato alle corporazioni di scegliere chi ammettere all'interno di esse sia un'intollerabile limitazione della libertà d'industria, e la realizzazione di un monopolio, Hegel ricorda che a volte le persone sono troppe perché le corporazioni possano accoglierle tutte e che in paesi come l'Inghilterra è proprio la mancanza di corporazioni a creare frequenti crisi di sovrapproduzione determinando come unica soluzione quella della colonizzazione[34].

Ma oltre a mettere in evidenza la diversa natura della struttura economica e costituzionale dell'Inghilterra, che non permette troppo facili paragoni, le argomentazioni di Hegel si interrogano soprattutto sulla natura dello sviluppo configurato dalla libertà d'industria, e sugli effetti distruttivi che essa ha rispetto a qualsiasi forma di solidarietà e mutua assistenza. Se pure si assicura prosperità all'industria, determinando però grossi guadagni di alcuni e la rovina di un numero maggiore di individui, lo sviluppo dell'industria non ha raggiunto il suo fine proprio: «il fine non è l'astratto dell'industria e commercio, ma che la famiglia tramite l'industria abbia la sua sussistenza assicurata. In questo fiorire [dell'industria] il benessere della famiglia non è la cosa essenziale»[35]. È proprio la propagandata *Gewerbefreiheit* a determinare la formazione di una gran massa di singoli che non hanno alcun legame, una massa che «può essere davvero paurosa», e che viene definita «un cancro dell'Inghilterra». Perché questo non si verifichi «la socie-

[33] Cfr. *Ilting*, IV, pp. 626-627.

[34] Cfr. *Ilting*, IV, p. 629.

[35] Cfr. *Ilting*, IV, p. 626.

tà civile deve assistere tutti i padri di famiglia bisognosi e rovinati e così la moltitudine del *Pöbel*, altrimenti verrà da loro messa in pericolo»[36].

3. *Il ritorno dell'etico nella società civile*

Sarebbe errato ritenere che l'elaborazione di una teoria dell'istituto corporativo tragga origine da questo confronto con le dottrine liberiste. Questa posizione 'ideologica' scaturisce, come risultato ultimo, da un'elaborazione teorica più complessa compiuta già prima degli insegnamenti pronunciati a Berlino e della discussione sulla *Gewerbefreiheit*. Anche la teorizzazione dedicata all'apparato corporativo, come già il 'sistema dei bisogni', non va considerata esclusivamente in quanto espressione delle opinioni hegeliane sulla politica economica di uno Stato, ma in relazione a quella teoria dell'etico moderno che è alla base di tutta la 'società civile'.

Da questo punto di vista, sebbene i compiti delle corporazioni siano pensati, come s'è visto, in continuità con la funzione

[36] Cfr. *Ilting*, IV, p. 630. Uno sviluppo della dottrina delle corporazioni in cui diventano prevalenti queste preoccupazioni d'ordine 'sociale' può ritrovarsi in uno degli allievi di Hegel, Eduard Gans. Nelle lezioni di filosofia del diritto che lui tenne, nel 1832-33, dopo la morte di Hegel, la dottrina delle corporazioni viene ripresa con particolare attenzione. Una *Nachschrift* di queste lezioni, dovuta a Immanuel Hegel, è stata edita da M. Riedel, cfr. GANS, *Naturrecht*, per la dottrina delle corporazioni in part. pp. 91-94. L'esposizione qui data potrebbe essere mostrata in tutto dipendente dal precedente hegeliano; non è quindi condivisibile la lettura che ne ha dato Riedel, il quale vi scorge una maggiore specificazione del fatto che le corporazioni nulla abbiano a che fare con le *Zünfte* medievali, mentre in Hegel ciò rimarrebbe indeterminato e permarrebbero elementi di confusione in questo senso, cfr. RIEDEL 1967(b), in part. p. 268. È quindi sulla traccia del maestro che Gans ha poi dato alla dottrina corporativa uno sviluppo non presente in Hegel e determinato dal suo avvicinamento a teorie saintsimoniste, come testimoniato da quanto afferma nello scritto *Paris im Jahre 1835*, compreso nell'opera *Rückblicke auf Personen und Zustände* (cfr. GANS, *Rückblicke*, in part. p. 101). Su questi aspetti, che indicano uno sviluppo possibile delle corporazioni in rapporto alla 'questione sociale', cfr. WASZEK 1989. Sulla posizione politica di Gans, come rivelatrice delle potenzialità politiche delle posizioni teoriche hegeliane anche dopo l'età che il filosofo ha vissuto, cfr. MEIST 1979.

di Polizia, il testo della *Filosofia del diritto* introduce la trattazione delle corporazioni segnando uno stacco rispetto a quel che le precede:

«la prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l'universale che è contenuto nella particolarità della società civile, nella forma di un *esterno ordinamento e apparato* per la protezione e sicurezza delle masse di particolari fini e interessi, come tali che hanno il loro sussistere in questo universale, al modo ch'essa come superiore direzione sostiene la prevenzione per gli interessi che conducono al di là di questa società. Poiché secondo l'idea la particolarità stessa trasforma questo universale, che è nei di lei interessi immanenti, in fine e oggetto della di lei volontà e della di lei attività, ne segue che l'*ethos ritorna* nella società civile come un che di immanente; ciò costituisce la determinazione della *corporazione*»[37].

Una 'società civile' che si apriva caratterizzandosi come sfera di «perdita dell'ethos», riacquista nelle corporazioni, in maniera immanente, la coesione data da legami etici.

Per chiarire in che senso vada inteso questo ritorno dell'*ethos* nella società civile, e quale sia il modello in alternativa al quale esso viene affermato, è opportuno fare riferimento alla trattazione che del passaggio dalla Polizia alle corporazioni vien dato nelle lezioni del 1824-25. A differenza di quanto avveniva nelle lezioni prima viste, dove era richiamata nei primi paragrafi della sezione 'Polizia', la discussione e critica della Polizia fichtiana è qui collocata al centro di questo passaggio. In apertura di queste considerazioni vien affermato che con il passaggio alle corporazioni si esce

«dallo Stato dell'Intelletto, con cui si intende l'ordine esterno. Questa regolazione non è l'ultima forma, la maniera più alta. Fichte vi è rimasto fermo. Egli comincia come noi con la libertà degli individui, essa deve avere realità, deve essere protetta; ma deve essere portata oltre se stessa come individualità singola; l'essenza deve essere posta nell'interiorità: l'unità della coscienza soggettiva e di ciò che è posto dal concetto che dapprima è in sé. In Fichte c'è l'ulteriore conseguenza, che il rapporto della limitazione reciproca della libertà, il rapporto di ognuno di fronte all'altro è negativo, questa limitazione è allora l'ordine esterno, l'interno rimane al di fuori di questa limitazione, e la libertà soggettiva non è dentro ciò»[38].

[37] *Rph* § 249. Sulla corporazione come «universale non più soltanto formale», cfr. Bovero 1985, p. 43.

[38] Cfr. *Ilting*, IV, p. 617.

Seguono quindi critiche analoghe a quelle prima viste: tutto lo Stato di Fichte è *Polizei*; ognuno nel suo Stato non può muoversi senza passaporto; ognuno è passibile del controllo di un apparato superiore. Inoltre, in conclusione, si afferma: «se si forma così lo Stato esterno dell'intelletto, scaturiscono individualità tali che si distruggono in se stesse»; al contrario, perché l'individualità non sia qualcosa che si distrugga in se stessa: «l'universale deve essere essenzialmente non qualcosa di esterno, ma fine immanente, attività dell'individuo»[39].

Lo Stato fichtiano, in quanto fondato sull'intelletto, parte dalla libertà dell'individuo, ma finisce per contraddirla, perché per assicurarsi che la singolarità di ognuno sia costantemente riportata all'universale si affida alla funzione di Polizia. Affermando che il culmine dell'amministrazione della società civile non si trova nella Polizia, ma nelle corporazioni, Hegel intende invece sottolineare come la stessa funzione di Polizia passi ad essere qualcosa di etico che si assicura un'adesione dell'individuo più profonda di quella che l'apparato esterno della Polizia sia in grado di procurare.

Il passaggio dalla Polizia alle corporazioni, che determina il «ritorno dell'etico» già all'interno della società civile, crea però non pochi problemi interpretativi, perché è facile esso sia inteso nel senso che già nella società civile la sostanza etica del complesso della nazione trovi la sua 'realtà'. Il compimento dell'eticità sarebbe così affidato alla reciprocità che si instaura, tra i membri di una determinata corporazione, nella condivisione del benessere dato dal loro patrimonio comune, contraddicendo così l'assunto che il principio della particolarità, il perseguimento del benessere, non sia la finalità propria della libertà come sostanza.

Per comprendere invece in che senso venga qui detto che con il superamento della Polizia nelle corporazioni l'etico ritorna nella società civile, è opportuno considerare la partizione cetuale con cui in essa viene ordinato il complesso della popolazione. La società civile è bensì la sfera in cui viene persa quell'eticità propria della sostanza etica, perché il reciproco benessere che essa istituisce diviene la finalità essenziale del-

[39] Cfr. *Ilting*, IV, p. 617.

l'unione tra individui. Ma proprio questo legame fondato sulla soddisfazione degli interessi, che mette in dipendenza ogni individuo dal patrimonio della nazione, determina quella partizione sociale che assegna l'insieme degli individui di una società a tre principali ceti e alle loro differenti etiche.

Con la descrizione delle condizioni di vita particolari che, in relazione ad ogni ceto sociale, ne determinano l'*ethos* specifico, Hegel riprende un tipo di argomentazione diffusa nella letteratura filosofica settecentesca[40]. Questo tema è però da lui legato in maniera peculiare alla base economica propria di ogni ceto, che caratterizza il modo differente in cui ognuno di essi partecipa del patrimonio della nazione[41]. L'eticità della sostanza che trova la sua realtà nello Stato non si riduce affatto alle differenti etiche che ogni ceto acquista in relazione al modo in cui i suoi membri soddisfano il loro benessere. Ma ogni individuo, in quanto si procura con il suo lavoro il benessere della sua singolarità, è messo in relazione ad un patrimonio che conferisce stabilità al suo 'status'.

Il primo ceto, quello degli agricoltori, «ha nella sostanzialità della sua vita familiare e naturale in lui stesso immediatamente il suo universale concreto, nel quale esso vive»[42], ossia la sussistenza particolare di ogni agricoltore dipende dalla comunità dei beni e proprietà che divide con la famiglia, e dalla permanenza nel tempo che caratterizza questo tipo di pro-

[40] Esemplari da questo punto di vista le analisi di C. Garve. Si pensi ad uno scritto come *Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältniß gegen di Gutsherren und gegen die Regierung*, ovvero al secondo libro dell'opera *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, di cui una parte è dedicata allo *Einfluß der Gesellschaft und Einsamkeit auf die äußern Sitten*. Hegel era stato lettore di Garve in gioventù, ed in particolare dei suoi scritti 'popolari', di alcuni dei quali ci rimangono suoi *Excerpten*, cfr. THAULOW 1974, pp. 95 ss.

[41] La descrizione dettagliata delle caratteristiche economiche e sociali proprie di ogni ceto viene data in *Rph* §§ 202-208, dove tra l'altro vien detto che l'agricoltore ha nei beni famigliari e nel terreno che lavora il suo *Vermögen* peculiare (*Rph* § 203), mentre l'appartenente allo stato universale ha invece o un suo patrimonio stabile o viene, per la funzione che svolge, indennizzato dallo Stato (*Rph* § 205). Nel primo paragrafo della sezione dedicata alla corporazione, più sotto citato, vengono sostanzialmente ripetute in maniera più rapida queste determinazioni.

[42] *Rph* § 250.

prietà; quello universale, ossia il ceto di tutti quelli chiamati a svolgere una funzione amministrativa o statale «ha nella sua determinazione l'universale per sé come fine della sua attività e come suo terreno»[43], così che deve essere lo Stato stesso, ove manchi, ad assicurargli un *Vermögen* stabile[44]. L'unico ceto per il quale ancora non era stata determinata una forma di *Vermögen* che rendesse più evidente la relazione del suo benessere con quello di chi 'gli è accanto', è il secondo: «il ceto dell'industria è essenzialmente diretto al particolare, e ad esso è pertanto precipuamente peculiare la corporazione»[45].

Il superamento della Polizia compiuto dall'apparato corporativo, va inteso in stretta relazione con questo problema dell'individuazione dell'*ethos* specifico del secondo ceto. Il patrimonio della corporazione, con la base stabile che essa assicura ai suoi membri, e le soluzioni alternative a quelle della Polizia con cui esso previene casi di indigenza, definisce un'etica del secondo ceto distinta da quella degli altri due. Grazie all'amministrazione autonoma dei propri patrimoni lasciata alle corporazioni, accanto alla regolazione generale della Polizia, anche per il secondo ceto, come già per il primo e per il terzo, può definirsi un 'bene comune' in riferimento al quale la cura degli interessi si tramuti in un legame etico. Ognuno lavorando e producendo per sé, incrementa il patrimonio della sua corporazione, ed ha interesse che la sua associazione prosperi perché il suo stesso patrimonio trova in essa la sua stabilità[46]. Nella corporazione l'individuo smette così di essere inteso come un essere isolato, e viene riconosciuto che egli è parte di un intero, «e ch'egli ha interesse e

[43] *Rph* § 250.

[44] *Rph* § 205.

[45] *Rph* § 250. A proposito di questo rapporto tra patrimonio nazionale e patrimonio dal quale ogni individuo particolare concretamente dipende, si afferma nello *Zusatz* al § 255 (cfr. *W*, VII, p. 397): «noi prima abbiamo visto, che l'individuo che provvede a se stesso nella società civile, agisce anche per altri. Ma questa necessità senza coscienza non è abbastanza; si perviene ad un'eticità saputa e pensante solo nelle corporazioni».

[46] Nella corporazione «il fine egoistico, diretto al suo particolare, coglie e afferma sé come universale, e il membro della società civile è, secondo la sua particolare attitudine, membro della corporazione», cfr. *Rph* § 251.

premura per il fine di questo intero, un fine che è più disinteressato: – egli ha così nel suo *'stato' il suo onore*»[47].

In questo modo proprio il principio della particolarità, che nello Stato antico è all'origine della distruzione del suo etico, diviene produttivo di quell'onore di ceto che contribuisce a rendere più prospera la società. Il principio della società civile, il benessere singolare, di cui la Polizia assicura l'universalità riconoscendolo come un diritto, diviene nella corporazione la cura per qualcosa di comune. L'oggetto di questa eticità non è ancora la sostanza che rende libero un popolo, ma quel che fa riconoscere reciprocamente gli individui perché legati da un unico interesse e non da legami etici in cui ognuno riconosca la sua libertà[48]. L'*ethos* dunque non 'ritorna' nella società civile tramite la configurazione di comunità che finiscano per negare quel processo di parcellizzazione del lavoro che viene descritta nel 'sistema dei bisogni'. L'*ethos* di una corporazione si instaura tra uomini indipendenti che non hanno alcun legame naturale ad unirli, ma solo i loro reciproci interessi.

Con l'etico della corporazione non si contraddice dunque quella «formazione all'universalità» che fa di ogni individuo un singolo autonomo, dedito alla soddisfazione della propria particolarità, ma per ciò stesso responsabile come singolo nei confronti delle leggi. La corporazione non è esterna alla 'società civile' intesa come 'Stato della necessità', perché i suoi membri hanno come scopo l'appagamento degli interessi. Al tempo stesso però, nella corporazione, il benessere non è solo qualcosa che venga realizzato e trattato come un diritto da un universale esterno, ma diventa promotore di comportamenti comuni, di un agire non più guidato dall'appagamento della sola singolarità. La società civile, che comincia sotto il segno dell'esteriorità tra una persona particolare e la «forma dell'universalità» diventa, col superamento della Poli-

[47] *Rph* § 253.

[48] Il fine delle corporazioni, pur configurandosi come universale, nel senso di comune a più individui, non ha nulla a che vedere con il fine universale della sostanza etica. Il «fine universale» delle corporazioni «è del tutto concreto e non ha alcuna estensione che non quella che risiede nell'industria, nel peculiare compito e interesse»; cfr. *Rph* § 251.

zia, l'ambito che rende possibile un'eticità ottenuta non annullando il principio della particolarità, la ricerca dell'appagamento del proprio interesse, ma facendo in modo che proprio questo principio 'passi' in quell'universalità in sé e per sé che definisce la sostanza come Stato.

Come avvenga questo passaggio del benessere della società civile in quella compattezza della sostanza etica che determina il bene dello Stato si vedrà poi solo nella 'costituzione interna', quando la sostanza si mostrerà come unità politica. Solo in rapporto ad essa le corporazioni sono già, pur avendo una funzione che si esplica nella 'società civile', il superamento del *Notstaat* e di un'unione che si fondi solo sulla cura del comune benessere. Nel 'diritto statuale interno' proprio questo etico del secondo ceto, che affida all'accrescimento del benessere della propria corporazione lo scopo del proprio agire, diventerà centrale per mostrare conciliato l'etico cui solo può ambire il singolo, e i suoi interessi, con l'etico di Stato. In questa zona dei *Lineamenti*, nella 'società civile', questo tema che presuppone l'uscita dalla «scissione dell'eticità» viene brevemente anticipato in un paragrafo che associa ancora una volta la corporazione alla famiglia:

«accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello Stato, la radice poggiata nella società civile. La prima contiene i momenti della particolarità soggettiva e della universalità oggettiva in unità *sostanziale*; ma la seconda unifica in modo interiore questi momenti, che dapprima nella società civile sono scissi nella particolarità *riflessa entro di sé* del bisogno e del godimento e nella *astratta* universalità giuridica, così che in questa unificazione il benessere particolare è come diritto e realizzato»[49].

[49] *Rph* § 255. E nell'ann., a dimostrazione della centralità dell'onore: «La santità del matrimonio, e l'onore nella corporazione sono i due momenti intorno ai quali ruota la disorganizzazione della società civile». A questo proposito cfr. anche *Ilting*, IV, p. 628: «Il matrimonio è l'intero etico nella determinatezza dell'individualità, della singolarità, dove l'individuo come tale sta in un intero etico, nella corporazione invece l'individuo sta come particolare in un intero etico. Questi due momenti appartengono all'insieme del sillogismo, il concetto si sviluppa e i suoi momenti sono totalità etiche, spirito ... In tempi recenti si è preso a considerare lo Stato per sé, a determinare come l'organizzazione, il governo dovessero essere creati. Ci si è così sforzati di costruire il piano superiore, si è organizzata la parte superiore, ma le basi, matrimonio e corporazione da un lato si sono trascu-

In tal modo, con le corporazioni, la finalità della sostanza etica che trova la sua realtà nello Stato non è messa direttamente a confronto con il benessere del singolo e con l'accidentalità di doversi accordare con esso. Questo accordo è invece ricercato con le etiche di ceto che trovano in quella del secondo ceto il principio che più è opposto all'etico di Stato. Nella compiuta costituzione di uno Stato, in situazioni di pace, è il benessere complessivo di una nazione, che in ogni ceto assume caratteristiche diverse, a venire connesso all'unita politica.

Si vedrà più avanti come in relazione a ciò il tema delle corporazioni divenga un punto di passaggio essenziale per comprendere l'articolazione della teoria dell'eticità con la teoria della costituzione interna di uno Stato, e come sia in rapporto alla corporazione a venire ricavata quella fusione tra la soddisfazione del «principio della particolarità» e obbligazione politica che assicura la tenuta interna della costituzione statale. La radice etica rappresentata dalla corporazione non è solo un complemento dell'amministrazione di Polizia, ma è precisamente il tramite, assieme alla famiglia che, come si documenterà in seguito, lega l''onore' del proprio ceto all'obbligazione che ogni individuo ha verso lo Stato. Nel 'diritto statuale interno' le corporazioni non avranno più solo la funzione economica e sociale che esse assolvono nella società civile, o piuttosto, in rapporto alla costituzione politica questa stessa funzione mostrerà il suo carattere istituzionale. Solo in quanto istituzioni statali le corporazioni fanno in modo che l'i n d i v i d u a l i t à dei loro membri sia costituita nell'inscindibile unione del loro 'lato particolare' e del loro 'lato universale', nella fusione dell'appagamento dei loro bisogni e interessi – siano essi i più diversi e vari – e del rispetto che ognuno deve avere verso le leggi.

rati, dall'altro si sono completamente abbattuti; ma una organizzazione, una costruzione non può stare sospesa in aria. L'Etica deve esistere non solo nella forma dell'universalità dello Stato, ma anche essenzialmente nella forma della particolarità».

Parte terza

Costituzione civile e costituzione politica

Capitolo primo

La costituzione razionale

1. *Hegel e Rousseau*

Non si comprende la teoria hegeliana dello Stato se non si presuppone alla sua trattazione il confronto, anche nelle opere della maturità, con il pensiero politico di Rousseau[1]. Rousseau non è solo l'autore di opere di filosofia che hanno fatto epoca, piuttosto, nel suo nome, è concentrata tutta intera l'epoca culminata nella Rivoluzione e le speranze e le delusioni di cui essa ha fatto oggetto la politica. La posizione hegeliana nei confronti del ginevrino, profondamente consentanea e profondamente critica a un tempo, rivela che solo se si scorge il ribaltarsi nel loro contrario delle idee cui Rousseau ha dato voce può chiudersi quest'epoca e aprirsi un tempo in cui effettivamente il 'nuovo' entri a far parte del mondo.

Il *Contrat social* è l'opera in cui la 'duplicità' di queste idee emerge con particolare chiarezza. Essa imposta in maniera ineguagliata il problema della trattazione filosofica di uno Stato razionale fondato sul diritto e sulla libertà dell'uomo, che prescinda dal rapporto con qualsiasi realizzazione positiva; ma configura per questo Stato una costituzione i cui caratteri ne contraddicono la razionalità. Per quanto riguarda il primo aspetto, il *Contrat social* ha infatti il merito di proporre una spiegazione dell'esistenza di quell'apparato di potere, che da un certo punto in poi nella storia dell'Occidente moderno è passato ad indicare lo stato abituale della convivenza tra gli uomini, escludendo il riferimento a rapporti di dominio o di

[1] Per l'influenza di Rousseau su Hegel e la sua cerchia di amici dello *Stift* di Tübingen, cfr. ROSENKRANZ 1944, pp. 33 ss.; ROSENZWEIG 1920, pp. 18 ss.; e, più recentemente, FULDA-HORSTMANN 1991. Sul tema del rapporto Rousseau-Hegel anche nella più tarda filosofia hegeliana, cfr. MÜLLER 1971.

sottomissione reciproca. I processi di unione imposti dalla violenza possono dar ragione del sorgere di uno Stato storico, e la loro considerazione può essere occasione per occuparsi della sua vigente realtà effettuale, ma tutto ciò lascia indecisa la questione circa la 'necessità' di quella forma generale di convivenza che anche noi continuiamo a chiamare «Stato»[2].

La mossa teorica decisiva di Rousseau a tal scopo, consiste nel fondare il persistere non meramente accidentale di questa forma politica moderna, su una definizione di quel che si intenda per volontà libera dell'individuo, che connette in maniera esplicita la sua umanità con l'essere titolare di diritti e doveri c o i n c i d e n t i nel suo agire. Come si afferma in un brano assai noto del libro I, capitolo IV del *Contrat social*, a proposito della impossibilità che l'individuo possa rinunciare alla sua libertà, «renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs»[3]. Questa frase viene più volte citata e commentata da Hegel, perché è colta in essa la peculiarità dell'impostazione filosofica cui Rousseau sottopone il pensiero politico: aver trovato l'oggetto eminente della scienza del diritto in un concetto di volontà libera che non ha nulla a che vedere con la costituzione fisica o antropologica del comportamento, perché identifica la volontà con il 'pensiero'[4]. La volontà libera come pensiero è la

[2] Per una ricostruzione dei mutamenti lessicali e concettuali del termine cfr. WEINACHT 1968, in particolare su Hegel cfr. pp. 210-211.

[3] ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 356. Questa frase è intesa come la risposta specifica di Rousseau alla domanda di quale sia la base razionale dello Stato nelle *Lezioni sulla Storia della filosofia:* «a principio di codesta giustificazione Rousseau pone la libera volontà. E senza tener conto del diritto positivo degli Stati ha risposto all'accennata domanda, che l'uomo ha la volontà libera, poiché la libertà è l'elemento qualitativo dell'uomo. 'Rinunciare alla propria libertà, significa rinunciare ad essere uomo. Non essere libero, è una rinuncia ad ogni dovere e diritto'», cfr. *W*, XX, p. 306; trad. it., III, 2, p. 260. Può leggersi come un riferimento a questa frase anche quanto affermato in *Rph* § 261 ann.: «quella assoluta identità del dovere e del diritto ha luogo soltanto come uguale identità del *contenuto*, nella determinazione che questo contenuto stesso è il contenuto interamente universale, cioè l'unico principio del dovere e del diritto, la libertà personale dell'uomo. Gli schiavi perciò non hanno doveri, perché non hanno diritti; e viceversa».

[4] *Rph* § 258 ann. (cfr. *W*, VII, p. 400; trad. it., p. 196): «... Rousseau ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello Stato un principio, cioè

volontà che non si propone alcun fine meramente soggettivo, ma che è a t t i v a proprio nell'assenza di ogni singolarità dei suoi fini. Rousseau, introducendo nel diritto questa definizione di volontà, ha fatto in modo che il pensiero non sia solo la forma che, tramite il diritto, porta ad universalità contenuti del volere dati da bisogni, o passioni del singolo, ma precisamente il contenuto eminente di questa scienza. In tal modo egli ha colto quell'autoriferimento della sostanza come spirito, di cui qui si è trattato precedentemente, che fa in modo la sostanza manifesti interamente la sua Soggettività nelle azioni dell'individuo umano senza subire l'opposizione della singolarità di esso. Nella coincidenza tra diritto e dovere che fonda la libertà d'ogni individuo si manifesta intera la volontà dello Stato.

Lo strumento con cui Rousseau instaura questa relazione tra il singolo e la sostanza in cui vive, ha il nome di una figura teorica, quella del contratto, che ha una lunga tradizione nel pensiero politico moderno, e che, utilizzata in origine con profonde risonanze tecnico-pratiche, raggiunge in quest'opera forse il punto più alto di tensione metafisica[5]. Il contratto da cui trae il nome questo sistema di filosofia politica, ha infatti depositata nella sua unica clausola qualcosa di assai diverso da qualsiasi senso 'giuridico' voglia attribuirsi ad esso. Esso prevede, com'è noto, «l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»[6]. Con il contratto sociale il legame che si instaura tra l'individuo e lo Stato non è quello di un singolo di fronte ad una universalità che gli rimanga esterna e con la quale si stipuli un accordo. Ma l'entità comunitaria che scaturisce dal contratto include la particolarità di ognuno, nel

la *volontà*, che non soltanto secondo la sua forma (come per es. l'impulso di socialità, l'autorità divina), sibbene secondo il contenuto è *pensiero*, e invero è il *pensare* stesso». A questo proposito si vedano anche le *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui Hegel analogamente afferma che Rousseau è centrale, non solo all'interno della filosofia francese, perché il *Contrat social* fonda un sapere, il diritto, non semplicemente sul pensiero inteso come forma che dà ordine a un contenuto estraneo al pensiero, ma fa del pensiero il contenuto stesso di cui il diritto tratta; cfr. *W*, XX, pp. 306; trad. it., III, 2, p. 260.

[5] Per una storia del contrattualismo cfr. SCHOTTKY 1962 e KERSTING 1994; sul «contrattualismo ambiguo» di Rousseau, cfr. in particolare pp. 165-170.

[6] ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 360; trad. it., p. 24.

senso che la volontà generale del complesso sociale in cui la propria particolarità è alienata, corrisponde a ciascuna volontà individuale: «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»[7].

Tramite la volontà generale che si manifesta nel contratto sociale, la volontà concepita come prescindere da ogni arbitrio, da ogni fine meramente singolare, una volontà che è libera nell'adempimento dei suoi doveri, nell'obbedienza alle prescrizioni di una norma, trova una sua effettuale verità storica in quella 'comunità inventata', indipendente da qualsiasi comunità data dalla natura o dai legami tradizionali di un popolo, che è lo Stato retto dalla legge. È infatti la legge il tramite essenziale che permette, fuori dello stato di natura, di «unire i diritti ai doveri e ricondurre la giustizia al suo oggetto»[8], e che consente alla volontà generale definita dal contratto originario, su cui tale Stato razionale si fonda, di manifestarsi a se stessa. Nelle deliberazioni che riguardano tutto il popolo, nelle leggi, l'oggettività dell'agire è data dallo stesso soggetto deliberante, inteso come la totalità del popolo:

«quando il popolo delibera su tutto il popolo, esso non considera che se stesso; e se in questo caso una relazione si forma, questa è tra l'oggetto interno considerato da un certo punto di vista, e lo stesso oggetto interno, considerato da un'altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. Allora la materia sulla quale si delibera è generale come la volontà che delibera. È quest'atto che io chiamo una legge»[9].

Solo grazie all'alienazione della propria particolarità in questo Stato retto dalla legge l'individuo viene quindi c o s t i t u i t o in quanto ente la cui particolarità e la cui universalità coincidono, o in altri termini egli è r e a l m e n t e libero perché fruisce di diritti e osserva dei doveri in uno spazio di regolazione legittima del potere. Simmetricamente, uno Stato nel quale si sia consapevoli che un dovere si impone in quanto richiama il riconoscimento di un diritto, è uno Stato in cui il potere impo-

[7] *Ibidem*, p. 361.

[8] *Ibidem*, p. 378; trad. it., p. 52.

[9] *Ibidem*, p. 379; trad. it., p. 53.

sto con la violenza non ha alcuna efficacia, perché anche la violenza fatta al singolo non può più intaccare la libertà oggettiva di cui ognuno è titolare. Configurando uno Stato in cui la volontà del suo complesso coincide con la volontà di ogni individuo che aderisce alle prescrizioni della legge statale, si spiega la preminenza dell'unità politica statale su ogni rivendicazione ad essa si opponga, poiché «se restasse qualche diritto ai singoli [*aux particuliers*], non essendovi nessun superiore comune che possa far da arbitro tra loro e la collettività, ciascuno, essendo in qualche caso il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo per sempre»[10]; e, al tempo stesso, si legittima l'eliminazione di ogni potere arbitrario, perché il potere legittimo dello Stato non è identificabile con il potere di un singolo: «chi si dà a tutti non si dà a nessuno»[11].

La descrizione del rapporto tra Stato ed individuo come cessione da parte di quest'ultimo della propria particolarità ad una concreta volontà generale, permette dunque un duplice risultato teorico. Da un lato si dimostra come l'individuo moderno arrivi ad essere titolare di diritti non perché appartenente ad una casta o perché titolare di essi in base alla sua nascita, ma semplicemente perché uomo; dall'altro si afferma che il potere dello Stato moderno non è manifestazione di un arbitrio particolare, ma ciò che, tramite la legge, dà sanzione a questa raggiunta libertà dell'individuo umano. Lo Stato legittimo, lo Stato che non basa la sua sussistenza sulla violenza, è lo Stato che permette che i suoi membri siano liberi perché sottoposti alla legge, e che, corrispondentemente, trae da questa funzione la sua necessità. Un concetto di libertà che fa l'uomo un essere titolare di diritti e doveri agente secondo la loro coincidenza, lega così in maniera non più reversibile la legittimità del potere esercitato dallo Stato con la libertà dell'individuo, e al tempo stesso fa dell'individuo moderno un essere che è realmente libero solo in quanto membro dello Stato retto dalla legge.

Ogni volta che Hegel afferma, come nel fondamentale § 3 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che la fondazione fattuale dello Stato, la quale ovviamente ha bisogno anche della *Gewalt* per compiersi, non ha nulla a che vedere con il 'concetto' di

[10] *Ibidem*, p. 361; trad. it., p. 24.

[11] *Ibidem*.

esso, egli dedica un implicito omaggio alla svolta inaugurata nella filosofia del diritto da Rousseau[12]. La relazione biunivoca, mostrata con ineguagliata precisione nel *Contrat*, tra Stato moderno e libertà dell'individuo umano, delimita anche il progetto hegeliano di una trattazione filosofica dello Stato. La *Staatswissenschaft* che la *Filosofia del diritto* è, non si occupa delle realizzazioni positive dello Stato, e non dipende da alcuno sviluppo storico in particolare, ma ha l'obiettivo di mostrare uno Stato che nella sua costituzione traduce in un complessivo modello istituzionale quello che è implicito nel contratto originario, ossia l'idea che non è la violenza a poter imporre la legge all'individuo libero, ma che, al contrario, la stessa positività della legge si regge su quella volontà generale che connette in maniera indissolubile Stato e individuo[13].

[12] Nell'annotazione al § 3, che, com'è noto, contiene una forte polemica verso G. Hugo e in generale un lungo confronto tra sapere storico e sapere filosofico, vien detto a proposito del modo in cui il diritto diventa positivo, con un'argomentazione ripresa quasi letteralmente nelle lezioni della *Storia della filosofia* su Rousseau: «che violenza e tirannide possano essere un elemento del diritto positivo, è accidentale al medesimo e non concerne la sua natura. Sarà mostrato più oltre (§§ 211-214) il luogo ove il diritto deve diventare positivo». Per un'analisi complessiva di questo paragrafo cfr. MARINI 1990 (a). La separazione tra la *Gewalt* e il *Recht* e la definizione del momento della violenza nella battaglia per il riconoscimento come «der äußerliche oder *erscheinende Anfang* des Staates, nicht ihr *substantielles Prinzip*», è un momento centrale anche della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*, cfr. *Enz 3* § 433 ann. Sul ruolo del concetto di *Gewalt* in Hegel, nel duplice significato di *potestas* e *violentia*, cfr. MARINO 1977, a proposito della nascita dello Stato cfr. in part. pp. 222 ss.

[13] Questo non significa che le leggi positive di uno Stato corrispondano sempre a ciò che è diritto in sé. A questo proposito cfr. § 212: «poiché l'esser posto costituisce il lato dell'esserci, nel quale lato può entrare anche l'accidentale del capriccio e di altra particolarità, ne deriva che ciò che è legge può nel suo contenuto esser anche diverso da ciò che è diritto in sé». Oppure si veda l'illuminante *Zusatz* al § 258: «Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren». Queste affermazioni permettono una critica a quegli Stati positivi le cui leggi non siano all'altezza della razionalità storica, e nel seguito si vedrà un esempio di ciò trattando dello scritto hegeliano sugli atti dell'assemblea del Württemberg. Ma altrettanto legittimamente potrebbero ricordarsi le affermazioni di Hegel sul fatto che anche il peggiore degli Stati, uno Stato che non corrisponda affatto alla razionalità delineata nei *Lineamenti*, finché il suo potere ottiene obbedienza, corrisponde alla sua idea. Cfr. quanto egli afferma nella *Scienza*

L'idea di volontà generale che Rousseau ha avuto il merito di definire viene però fraintesa dallo stesso quando egli passa a configurare un modello costituzionale che traduca in istituzioni la corrispondenza tra individuo e Stato. L'ambiguità di fondo che determina quello che Hegel intende come un vero e proprio mutamento di senso da attribuire al concetto di contratto, è depositata nella formula stessa che enuncia il compito fondamentale della filosofia del diritto:

«trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima»[14].

Questa sfida teorica può essere raccolta nel senso della individuazione delle caratteristiche costituzionali di uno Stato in cui, coerentemente con il concetto di volontà libera prima visto, il massimo della compattezza politica si mostri scaturire non dall'imposizione, ma precisamente dalla coincidenza della volontà generale con quel che rende le diverse volontà particolari; oppure, come avviene in Rousseau, ma anche nella ripresa esplicita che questo compito assegnato alla filosofia del diritto trova nella filosofia del diritto di Kant[15] o di Fichte[16], la soluzione ad esso viene cercata nella definizione di una costituzione razionale da dare allo Stato che separi una libertà individuale intesa come soddisfazione di una singolarità irrelata, ed una volontà

della logica, *W*, VI, pp. 465-466; trad. it., p. 860: «Il pessimo fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl'individui obbediscono ancora a un concetto che esercita potere».

14 Rousseau, *Du Contrat social*, p. 360; trad. it., p. 23.

15 Kant, *Über den Gemeinspruch*, in *GS*, VIII, pp. 297 ss. oppure, *Zum Ewigen Frieden*, in cui vien detto che la soluzione di questo problema, ottenuta tramite lo stabilimento di una *Verfassung*, potrebbe applicarsi anche ad un popolo di diavoli, purché dotati di ragione (*GS*, VIII, p. 366).

16 Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, in *SW*, III, p. 151; trad. it., p. 136: «Il problema del diritto statale e, per la nostra dimostrazione, di tutta la filosofia del diritto, è quindi *trovare una volontà per la quale sia assolutamente impossibile essere diversa dalla volontà comune* [*gemeinsame Wille*]. Oppure, secondo la formula enunciata prima, che è più comoda per il procedere dell'indagine: *trovare una volontà in cui volontà privata e volontà comune siano sinteticamente unite*».

generale che si manifesta come difesa comune di questa singolarità. Ad una individualità libera definita come tale perché nel suo agire coincidono diritti e doveri, Rousseau sostituisce una volontà «nella forma determinata della volontà *singola* (come poi anche Fichte)»; e ad una volontà generale che confermi come un mondo oggettivo la coincidenza nel volere di ognuno di diritto e dovere, si sostituisce una universalità che è intesa «come ciò che è *comune*, che verrebbe fuori da questa volontà singola *come* da volontà *cosciente*»[17].

Per motivare queste critiche hegeliane si potrebbe ricordare l'apertura del secondo libro del *Contrat social*, dove Rousseau passa a considerare la sovranità statale fondata sul contratto originario, affermando preliminarmente che «soltanto la volontà generale può dirigere le forze dello Stato in modo conforme al fine della sua istituzione, che è il bene comune»[18]. Questa volontà generale non ha alcun rapporto con la volontà generale del contratto originario ma è appunto intesa come la volontà comune che scaturisce dall'accordo di interessi particolari, «perché, se l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessaria la costituzione della società, è l'accordo di quegli interessi medesimi che l'ha resa possibile»[19]. Poiché la società si è formata non in base all'alienazione della particolarità di ognuno nel complesso del suo popolo, ma grazie a quel «punto in cui tutti gli interessi si accordano», senza il quale «nessuna società potrebbe esistere», lo Stato non è più l'agente che traduce nella realtà la libertà di ogni individuo, ma è piuttosto la trascrizione in termini politici di questa comunanza di interessi che si immagina determini il vincolo sociale: «è unicamente sulla base di questo comune interesse che la società deve essere governata»[20]. Analogamente, in autori come Sieyès

[17] *Rph* § 258 ann. (*W*, VII, p. 400). A proposito della «volontà singola come *cosciente*» si può ricordare quanto affermato da Fichte nella *Grundlage des Naturrechts*, in relazione all'accordo su cui si fonda lo *Staatsbürgervertrag*, in *SW*, III, p. 152; trad. it., p. 137: «Sarebbe venuto il momento di dimostrare che l'accordo richiesto non si trova da sé, ma *si fonda su un esplicito atto di tutti nel mondo sensibile, percepibile in qualche tempo e possibile soltanto mediante libera autodeterminazione*».

[18] ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 368; trad. it., p. 37.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

o come Fichte, che vanno costantemente affiancati a Rousseau quando si tratta delle critiche hegeliane al contrattualismo, la volontà generale su cui si fonda lo Stato passa ad essere, nella sua costituzione interna, la tutela generale degli interessi singolari di ognuno. Quando Fichte risolve il compito che anche il suo *Staatsrecht* si assegna, nella *Grundlage des Naturrechts*, individuando la volontà comune su cui tutti si accordano nella «sicurezza dei diritti di tutti»[21], o quando Sieyès, in *Qu'est-ce que le Tiers-Ètat?*, afferma che la volontà comune che si afferma nella seconda epoca con cui egli scandisce l'unione delle volontà singolari, ha il suo oggetto proprio nella sicurezza comune[22], la volontà generale è esplicitamente determinata come ciò che è comune tra gli interessi di volontà singolari. Questo non significa, da parte di Hegel, escludere che in una evoluta società moderna si diano doveri da parte dello Stato che richiedano una prestazione di sicurezza nei confronti della singolarità degli interessi. Ma questo configura il compito specifico che l'amministrazione dello Stato ha nella società civile, e che complessivamente può riassumersi nella funzione amministrativa di Polizia. Trasferire questo nesso che lega gli interessi singoli e quell'universale 'esterno' che è lo Stato dell'intelletto, allo Stato vero e proprio, porta a confondere i due ambiti e ad attribuire all'unità politica il principio della società civile:

> «se lo Stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse degli individui come tali* è il fine estremo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello Stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento»[23].

Ad una volontà libera e universale perché capace di affermare oggettivamente la concidenza di diritto e dovere, si sostituisce una volontà che è universale in base all'uguaglianza con cui le

[21] FICHTE, *SW*, III, p. 151.

[22] Cfr. SIEYÈS, *Collection des Ecrits*, pp. 384 ss. per la divisione in tre epoche dell''antefatto' su cui si fonda il contratto posto alla base dello Stato. Per l'oggetto della volontà comune cfr. p. 440: «Qu'est-ce que la volonté d'une nation? C'est le résultat des volontés individuelles, comme la nation est l'assemblage des individus. Il est impossible de concevoir une association légitime qui n'ait pas pour objet la sécurité commune, la liberté commune, enfin la chose publique».

[23] *Rph* § 258 ann. (*W*, VII, p. 399; trad. it., pp. 195-196).

diverse volontà individuali concorrono a formare una volontà comune, ed in base a questa definizione di volontà universale, ottenuta come composizione di interessi contrastanti, si derivano i moventi che spingono l'individuo ad accettare come razionale l'obbligazione politica. Rousseau ha avuto la capacità concettuale di riportare la dimostrazione della necessità dello Stato alla definizione di una volontà libera intesa come l'autonoma rivendicazione dei propri diritti non disgiunta dall'imposizione dei propri doveri; ma ha poi smentito questa definizione di volontà universale fondando la costituzione dello Stato, e la giustificazione dell'obbligazione politica, su una volontà generale intesa come comune interesse. Se l'unica clausola del contratto originario ha il merito di mostrare come l'individualità di ognuno non sia pensabile senza l'alienazione della sua particolarità in una volontà generale definita dalla legge, quando si passa a configurare la costituzione politica di questo Stato, il contratto si configura come un rapporto giuridico tra lo Stato ed individui dotati di autonoma singolarità. In tal modo solo impropriamente essi possono chiamarsi individui, se è individuo colui nel cui agire coincide particolarità ed universalità. Nella loro persona si verifica piuttosto una separazione tra una astratta particolarità data dal possesso della cosa o dalla imputabilità giuridica, ed una astratta universalità delle leggi intese come il mezzo che l'apparato amministrativo dello Stato mette a disposizione perché la loro singolarità irrelata trovi protezione e sicurezza.

Il legame tra oggettività dello Stato e le sue leggi, e soggettività della libertà di ognuno, è così egualmente ottenuto, ma a prezzo della scissione, nel singolo, tra la sua particolarità mossa dal soddisfacimento del suo esclusivo benessere e l'obbedienza ad una legge che, al di fuori della protezione di questo benessere, si accetta come un positivo. L'unione tra gli individui che è lo Stato, viene configurata come un accordo il quale «ha per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro stesso consenso, dato a piacimento», così che da ciò seguono «le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, distruggenti il divino essente in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso»[24].

[24] *Rph* § 258 ann. (*W*, VII, p. 400; trad. it., p. 197). Sul 'divino' accostato allo Stato perché razionale, cfr. anche *Rph 19,* p. 211: «indem der Staat an sich ein Vernünftiges ist, so ist er ein Göttliches. Erst in neuern Zeiten, wo

2. *Le critiche al contrattualismo*

Le critiche hegeliane al contrattualismo, costanti nell'evoluzione del suo pensiero[25], hanno in questa riduzione dello Stato alla società civile il loro principale obiettivo. Spiegare la realizzazione della volontà generale come la conciliazione dei diversi interessi, e presentare quindi l'adesione di ogni volontà singola a quella volontà comune come un rapporto contrattuale, trasferisce al nesso che si pretende legare individuo e Stato, e che invece di fatto lega individuo e società civile, il limite che ogni contratto porta con sé: la possibilità di essere come di non essere rispettato. La volontà individuale finisce così per essere intesa come libera non perché intimamente connessa a ciò che la rende universale, ma perché può scegliere di entrare in un'unione di cui è sovrana la volontà comune, la quale, a sua volta, si configura come una mera composizione di volontà restanti singole[26]. A questo modo di configurare il rapporto tra il singolo e lo Stato, Hegel oppone una definizione dello Stato che lo intenda come l'operatore storico della traduzione, nella 'realtà', della libertà propria del mondo moderno:

«lo Stato inteso come la realtà della *volontà* sostanziale, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo fine ultimo ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello Stato»[27].

man gesagt hat, man könne das Wahre nicht erkennen, ist es gekommen, daß man das Göttliche aus der Gegenwart vertrieben und die Wirklichkeit als ein Aggregat von Endlichkeiten betrachtet hat».

[25] Sulle critiche hegeliane al contrattualismo cfr. DUSO 1987, pp. 311-362. Per una lettura di queste critiche nei *Lineamenti*, e per il loro nesso con la trattazione del 'contratto' nel *Diritto astratto*, si può vedere SCHNÄDELBACH 1987.

[26] A proposito della possibilità di ognuno di uscire dallo Stato, è opportuno ricordare alcune affermazioni del *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, di Fichte in *SW*, VI, in part. p. 147; trad. it. p. 161: «ognuno ha il pieno diritto di uscire dallo Stato appena vuole; non è trattenuto né dal contratto sociale [*Bürgervertrag*], che vale solo per tutto il tempo che ciascuno vuole e di cui si possono regolare i conti in qualsiasi momento, né da contratti particolari sulla nostra proprietà o sulla cultura [*Cultur*] che abbiamo acquistata».

[27] *Rph* § 258.

La definizione dell'unità sostanziale come «assoluto immobile fine in se stesso» richiama immediatamente l'importante eredità aristotelica che qui Hegel mette a frutto. A differenza del contrattualismo che definisce la razionalità dello Stato a partire dal singolo e dal suo agire, il pensiero antico ha assegnato priorità al Politico: da esso va ricavata anche la realtà della libertà dell'individuo umano[28]. Questa priorità non va pensata in termini cronologici, ma nel senso che il potere politico è razionalmente prioritario rispetto alle libertà del singolo e quel che attiene alle sue prerogative: «Aristotele non considera come primi il singolo e il suo diritto, ma giudica lo Stato come ciò che, secondo la sua essenza, è più alto del singolo e della famiglia e costituisce la loro sostanzialità»[29]. Se ci si vuole interrogare sulla natura propria della libertà individuale bisogna considerare quali siano le caratteristiche del potere politico in cui questa libertà si sviluppa, dipendendone.

In base a questa eredità aristotelica si può spiegare anche quella paradossale 'inversione' per cui in più luoghi dell'opera si dice che lo Stato è «risultato» del processo di sviluppo che, partendo dalla famiglia, attraverso la società civile, arriva alla realtà dell'idea etica e, al tempo stesso, è «fondamento» sia della famiglia che della società civile[30]. Lo Stato è risultato dello sviluppo delle tre sfere della *Sittlichkeit*, perché l'eticità su cui esso si fonda non è l'eticità immediata della famiglia o del mondo agricolo; né lo Stato si regge su quella «perdita dell'eti-

[28] Cfr. riguardo a ciò le *Lezioni sulla Storia della filosofia*, in *W*, XIX, p. 227; trad. it., p. 371 (modificata): «il Politico è ciò che è sommo; giacché il suo fine è il più alto in relazione al Pratico», e più avanti: «il Politico è dunque, come per Platone, il *prius*. Il volere particolare del singolo (l'arbitrio) viene invece oggigiorno reso prioritario, assoluto».

[29] Cfr. *W*, XIX, pp. 226; trad. it., pp. 370-371. Hegel fa qui riferimento a Aristotele, *Politica*, I, 12-13. Sul fatto che la priorità non va pensata rispetto al tempo, ma «wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach», cfr. anche *W*, XIX, p. 226.

[30] Cfr. *Rph* § 256 ann.: «questo sviluppo dell'eticità immediata attraverso la scissione della società civile, a Stato, il quale si mostra come loro verace fondamento, e soltanto un tale sviluppo è la dimostrazione scientifica del concetto dello Stato. – Poiché nell'andamento del concetto scientifico lo Stato appare come *risultato*, mentre esso si offre come *verace* fondamento, ne segue che quella *mediazione* e quella parvenza si *toglie* altrettanto ad *immediatezza*» (cfr. *W*, VII, p. 397; trad. it., p. 194).

cità» che costituisce invece il *Notstaat*. L'unilateralità di entrambe le posizioni, famiglia e società civile, fa in modo che esse diventino momenti 'superati' dello Stato, che, poiché «tiene assieme» entrambi questi momenti, è un risultato che segue la loro esposizione autonoma e posta in sequenza. Al tempo stesso però lo Stato è loro fondamento, perché le libertà che l'individuo rispetto ad esse rivendica, fondare una famiglia autonoma, scegliere il ceto cui appartenere, avere una proprietà privata, sono rese realmente oggettive solo nello Stato moderno. Ciò a cui dà realtà questa forma storica di gestione del potere, permettendo con ciò che ognuno possa formarsi una famiglia o perseguire il suo benessere senza che questo entri in conflitto con la tenuta dell'intero, è quella libertà personale di ogni individuo che Aristotele, e in generale il pensiero greco, non aveva conosciuto, e che Rousseau ha avuto il merito di affermare esplicitamente come carattere differenziale dello Stato moderno.

Quando dunque Hegel, nella sezione introduttiva allo Stato delle lezioni del 1819, cita esplicitamente Aristotele: «Aristotele ha detto: l'uomo che fosse in grado di vivere solo sarebbe un animale o un dio»[31], ciò non va inteso in alcun modo come l'evocazione di un ritorno allo Stato antico e all'eticità solo oggettiva che ad esso presiedeva[32]. Proprio perché l'uomo non è né un animale, né un Dio, ma un 'individuo' composto dalla sua singolarità e dalla sua relazione ad altri, dal suo agire secondo bisogni e dalla sua attività razionale, la fondazione della sua libertà non può andare disgiunta dall'analisi delle caratteristiche cosmico-storiche dello Stato in cui egli si trova a vivere. In questo modo Hegel non ripropone affatto un'idea di Stato come comunità che annulli, ritornando all'antico, l'idea giusnaturalista di un legame razionale tra il libero individuo e lo Stato posto a tutela delle sue libertà. Al contrario, proprio la consapevolezza che l'individuo moderno, come vuole il giusnaturalismo di Rousseau, ma anche di Fichte e di Kant, ha un'infinita personalità, è libero in quanto uomo indipendentemente dalla sua posizione nel corpo sociale, porta a contestare

[31] *Rph 19*, p. 210.

[32] Per l'uso di «oggettivo» riferito anche alla volontà etica, nel senso di una volontà ancora priva dell'infinita soggettività cfr. *Rph* § 26.

che il contrattualismo sviluppi una teoria dello Stato e della costituzione razionale all'altezza di questa intuizione, e a dimostrare come esso finisca per contraddirla nella *Politik* che dovrebbe rendersi interprete della costituzione razionale. Affermando, come fa il contrattualismo, che l'adesione dell'individuo allo Stato è il prodotto di una scelta, si mette in dubbio non solo il fatto che il potere politico sia necessario, ma che sia necessaria quella moderna unità di diritti e doveri che rende oggettivo il fatto che ognuno, solo perché uomo, sia libero. Dire che è accidentale l'adesione allo Stato, come è accidentale che un contratto sia o no rispettato, implica che la persona può condurre una vita universale, una vita all'altezza della sua reale libertà, ma può anche non condurla: non c'è un mondo che confermi e porti a compimento 'attuale' questa 'destinazione'[33].

Il *Contrat social*, che si apre proprio ponendo al centro della sua riflessione il nesso che lega il potere dello Stato con la libertà dell'individuo, ha almeno, per così dire, il vantaggio di rivelare in tutta la sua chiarezza la duplicità del senso attribuito alla parola «libertà», denunciando non una 'svista concettuale' quanto piuttosto l'individuazione di una difficoltà profonda che fa di quest'opera qualcosa di niente affatto rousseauiano, se con questo si intende il vagheggiamento di un'umanità innocente. Si può provare a chiarire ciò, richiamandosi ai termini che Rousseau usa per definire l'individuo nei suoi rapporti con lo Stato. Nel delineare i rapporti che gli individui associati, collettivamente denominati «popolo», hanno con quella «persona pubblica», la quale a seconda che sia passiva o attiva o in rapporto ad altri Stati può esser detta «Stato», «corpo sovrano» o «potenza», la loro personalità appare divisa tra l'esser loro «*cittadini* [*Citoyens*] in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e *sudditi* [*Sujets*] in quanto sottoposti alle leggi dello Stato»[34];

[33] Cfr. *Rph* § 258 ann.: lo Stato ha «un rapporto del tutto diverso con l'individuo [*Individuum*]: giacché lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo. L'*unione* come tale è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido».

[34] ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 361-362; trad. it., p. 25.

la duplice denominazione di cittadino e suddito configura quella reciprocità di diritti e doveri che il contratto sociale originario costituisce, per cui il diritto d'essere cittadino implica il dovere di obbedire alle leggi dello Stato. Ma accanto a questa doppia denominazione, Rousseau usa spesso una terza che si pone al di fuori di quella reciprocità. L'associato del contratto, oltre ad essere suddito e cittadino, è anche uomo, e come tale può avere una volontà singola e un interesse che contraddice l'unità di diritti e doveri:

«oltre la persona pubblica, noi dobbiamo considerare le persone private che la compongono, la cui vita e libertà sono naturalmente indipendenti da essa. Si tratta dunque di distinguere bene i diritti rispettivi dei cittadini e del corpo sovrano e i doveri a cui i primi sono tenuti in qualità di sudditi, dal diritto naturale di cui debbono godere nella loro qualità di uomini»[35].

Rousseau stesso quindi è consapevole di una separazione tra il diritto-dovere del cittadino-suddito, e gli interessi dell'individuo particolare, che denuncia il fallimento del tentativo di delineare una costituzione che corrisponda all'effettiva volontà generale del contratto originario:

«se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile però che questo accordo sia durevole e costante; perché la volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, e la volontà generale alla uguaglianza»[36].

Questo porta Rousseau a non immaginare una tranquilla composizione degli interessi, ciò che ogni contrattualismo non problematico deve necessariamente presupporre se vuole rimanere coerente con le sue astrazioni; ma lo determina a dichiarare quello che è il vero rapporto che si instaura tra uno Stato interprete di una legge intesa come mezzo per la sicurezza di ognuno, e un singolo cui il contratto 'consegna' solo un'astratta particolarità data dalla proprietà della 'cosa' o dall'imputabilità giuridica: «ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che egli ha come cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune»[37].

[35] *Ibidem*, p. 373; trad. it., p. 44.

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*, p. 363; trad. it., pp. 27-28.

L'esistenza di ogni individuo, che in quanto uomo è «naturalmente indipendente», può entrare in collisione con gli obblighi che egli ha in quanto cittadino e fargli considerare il non ottemperare ai suoi doveri più vantaggioso per lui di quanto non sia dannoso per il corpo sociale. Ingiustizia questa che, se seguita da tutti, non potrebbe non portare alla fine dello Stato, rendendo quindi necessario che esso si imponga all'uomo che il cittadino continua ad essere:

«perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero [*qu'on le forcera d'être libre*]; poiché questa è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce il meccanismo e il giuoco della macchina politica, e che sola rende legittime le obbligazioni civili, le quali senza di ciò sarebbero assurde, tiranniche e soggette ai peggiori abusi»[38].

Lo Stato, nei confronti del singolo, lungi dall'essere quell'ente necessario che corrisponde alla libertà individuale, rimane un apparato coattivo, il quale giustifica la necessità della coazione proprio in base a quella scissione tra *citoyen* e uomo che, tramite l'ipotesi contrattualistica, il singolo stesso è chiamato a incarnare. L'individuo è parte dello Stato solo per un aspetto della sua personalità; per tutto quello che egli è al di fuori della propria cittadinanza politica, lo Stato è un'istituzione accidentale che potrebbe anche non esserci e che deve imporsi con la costrizione qualora l'uomo, che ogni individuo continua ad essere, negasse tutto quel che lo fa *citoyen*.

La strategia usata da Hegel per criticare il contrattualismo consiste dunque nell'indicare proprio nel contratto la figura teorica che, piuttosto che risolvere, palesa una fragilità di legami che troveranno la loro rottura nell'evento storico della Rivoluzione, e nel Terrore il tentativo di una loro imperiosa quanto violenta ricomposizione. È in ragione di questo che la critica a Rousseau diventa, con mutamento inavvertibile, critica alla

[38] *Ibidem*, p. 364; trad. it., pp. 27-28. Sulle implicazioni della «costrizione alla libertà» nel sistema di Rousseau e negli sviluppi successivi del pensiero politico cfr. TALMON 1967, in part. pp. 57-72.

Rivoluzione, manifestazione storica di quell'ipotesi teorica[39]. La teoria contrattualista non ha prodotto che astrazioni le quali

«cresciute a potere [*Gewalt*] ... hanno sì da un lato prodotto il primo, dacché sappiamo del genere umano, immane spettacolo di iniziare ora del tutto da capo e dal *pensiero* la costituzione [*Verfassung*] di un grande Stato reale col sovvertimento d'ogni cosa sussistente e data, e di *voler* dare ad essa per base meramente il *preteso razionale*; dall'altro lato, giacché sono soltanto astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato il tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante»[40].

Intendere l'adesione dell'individuo allo Stato separando la figura che l'individuo incarna in questa adesione da ciò che determina la sua c o n c r e t a particolarità individuale, e scorgere in

[39] Si può qui solo ricordare, perché il confronto del pensiero hegeliano con quello della Restaurazione abbisognerebbe di autonoma trattazione, che accanto alle critiche alla Rivoluzione francese, l'analisi del pensiero di Rousseau conduce anche a quella violenta polemica con la *Restauration der Staatswissenschaft* di Haller, che nel testo a stampa trova posto nella medesima ann. al § 258 della *Rechtsphilosophie* e ad una lunga nota aggiunta ad essa (cfr. *W*, VII, pp. 402-406; trad. it., pp. 198-200). L'accostamento, provocatorio, di Rousseau ad una filosofia politica che è il suo «estremo opposto», perché pretende di fare filosofia del diritto fondando la necessità dello Stato non sulla libertà ma su null'altro che la forza positiva, ha lo scopo di porre in evidenza che tra queste filosofie c'è un punto di contatto. Entrambi, Rousseau con la costituzione da assegnare al suo Stato, Haller prendendo in considerazione «la forza e la debolezza, la ricchezza e la povertà» del singolo, finiscono per ridurre la libertà dell'individuo a ciò che ne muove le azioni singolari. Per un'analisi di questa polemica, ma più in generale per un confronto dei *Lineamenti* con il pensiero politico della restaurazione, si rimanda a JAESCHKE 1986, in part. pp. 228 ss.

[40] *Rph* § 258 ann. (cfr. *W*, VII, pp. 400-401). Ma si veda anche l'ann. al § 5 (cfr. *W*, VII, p. 50) e il riferimento alla «furia del distruggere», oltre che la sezione della *Phänomenologie des Geistes*, *Die absolute Freiheit und der Schrecken*, in *GW*, IX, pp. 316 ss. Per queste pagine della *Fenomenologia* cfr. RACINARO 1972, pp. 84 ss. Sulle critiche hegeliane al terrore rivoluzionario, in un intervento per lo più dedicato a considerare l'attualità dell'analisi hegeliana per l'interpretazione di fenomeni come quello della violenza terroristica, cfr. LÜBBE 1977. Sul nesso che lega critica al giusnaturalismo e critica alla rivoluzione cfr. DUSO 1979, in part. pp. 157 ss. Per un'interpretazione che veda un rapporto positivo tra il pensiero politico hegeliano e la Rivoluzione francese si può vedere RITTER 1965, un saggio indicativo di una fase di studi in cui è stata posta in evidenza l'immagine di un Hegel filosofo delle moderne 'libertà' che trovano corso nella società civile. Per una rassegna dei numerosi interventi avutisi attorno a questo tema nei primi anni Settanta, e per le conclusioni critiche che se ne traggono, si rimanda a CESA 1973.

questa intellettualistica divisione ciò che porta la volontà a coincidere con il pensiero, giustifica l'intervento coattivo del potere statale quando questa particolarità non coincide con la volontà generale. Dividere l'individuo tra uomo e suddito-cittadino vuol dire trascrivere in una teoria quell'opposizione tra individuo e Stato che porta alla rottura della crisi[41].

Non solo il contrattualismo non dà una risposta alle tensioni tra la nuova società degli individui e lo Stato se non affidandosi alla *Gewalt*, o al capillare controllo poliziesco dello 'Stato amministrativo' di Fichte, ma la lucidità di Rousseau fa in modo che egli preconizzi la rottura di questi rapporti e, in un certo senso, la invochi: lo Stato di Rousseau d e v e far convergere uomo e cittadino per superare la crisi e d e v e per questo annullare le particolarità dei membri dello Stato. Già aver detto che solo come *citoyen* l'individuo trova rilevanza politica vuol dire aver intuito che la crisi è prossima alla sua manifestazione violenta e che l'unica maniera per eluderla è nella speranza futura di uno Stato in cui domini la sola virtù:

> «voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volontè particulière à la générale, pour dire la meme chose en un mot, faites régner la vertu»[42].

3. *«Bürger» e «Citoyen»*

La dottrina hegeliana della 'sovranità interna' di uno Stato e della costituzione razionale che gli corrisponde è un tentativo, alternativo alla proiezione utopica appena vista, di uscire dalla crisi. Essa può essere letta come una maniera per affermare che la necessità della 'costituzione' complessiva dell'individuo si raggiunge solo dotando lo Stato di una costituzione che non riduca lo Stato a quelle funzioni amministrative che definiscono la società civile. Il problema di una effettiva libertà individuale che corrisponda alla massima tenuta politica dello Stato può dirsi risolto solo se si riesce a configurare nelle sue linee

[41] Per l'uso che qui si fa del concetto di «crisi» cfr. KOSELLECK 1972(a), in part. pp. 201 ss.

[42] ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, p. 252.

teoriche generali una costituzione che realizzi una corrispondenza tra soggettività di ognuno ed oggettività della legge senza ricorrere al rapporto diretto tra individuo singolo e Stato.

Questo non vuol dire che la filosofia politica di Hegel proponga ricette politiche alternative ad altre per realizzare uno Stato migliore o più giusto. È piuttosto una riflessione sull'effettiva storia dello Stato e della sua sovranità a suggerire che se si vuol rimanere coerenti alla sua modernità e mostrarne l'evoluzione, bisogna impostare il problema della costituzione statale in modo che essa dimostri che non è lo Stato ad imporsi alla particolarità di ognuno, ma è piuttosto questa stessa particolarità a trovare la sua finalità nell'universalità dello Stato.

Sulla traccia delle denominazioni utilizzate da Rousseau per definire i ruoli che il contratto sociale assegna all'individuo, si può provare a comprendere quale sia, di fatto, l'alternativa che Hegel propone al contrattualismo nel definire i rapporti tra individuo e Stato. Le varie definizioni con cui Rousseau designa un individuo che si chiama in tanti modi (uomo, cittadino, suddito) ma è comunque unico, vengono da Hegel distribuite in varie zone dei *Lineamenti* e relazionate in una maniera che è profondamente diversa dalla semplificazione offerta dal contratto. Nei primi paragrafi del 'diritto statuale interno' il chiarimento di quali siano le figure che, a parere di Hegel, l'individuo è chiamato a 'rappresentare' in ragione dell'obbligazione politica, è affidato ad una lunga annotazione[43]. Dopo aver considerato, in coerenza con il principio dello Stato moderno, che il legame dell'individuo allo Stato si realizza sulla base dell'appagamento dei suoi diritti, Hegel afferma:

«il lato astratto del dovere si ferma a trascurare e a bandire l'interesse particolare come un momento inessenziale, perfino indegno. La considerazione concreta, l'idea, mostra il momento della particolarità parimenti essenziale e quindi l'appagamento di esso come senz'altro necessario; l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse, il suo appagamento o tornaconto, e a lui dal suo rapporto nello Stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale diviene la *sua propria* cosa *particolare*. L'interesse particolare deve veracemente non venir messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che vien conservato esso stesso e l'universale»,

[43] *Rph* § 261 ann.

e a commento di ciò, come trascrizione giuspubblicistica di quanto può sembrare una riflessione astratta:

«l'individuo, suddito [*Untertan*] secondo i suoi doveri, trova come cittadino [*Bürger*] nel loro adempimento la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare ...»[44].

Il termine qui usato, *Bürger*, traducibile tanto quanto *citoyen* con l'italiano «cittadino», denota una maniera per configurare il fatto di essere membri dello Stato non paragonabile a quanto espresso con il termine francese. Se in Rousseau la cittadinanza, connessa all'esser suddito di ognuno, si otteneva precisamente escludendo l'interesse particolare, con il termine *Bürger* Hegel esprime una cittadinanza che questa particolarità non trascuri.

Hegel dà una prima definizione di *Bürger* nella *Società civile*. Qui esso coincide con la *Privatperson*, e definisce ciò che altrove Hegel ha denominato *bourgeois* in opposizione a *citoyen*[45]. Inoltre, la definizione di *Bürger* come *bourgeois* è ciò che definisce l'uomo, se lo si intende all'interno di quel sistema dei bisogni di cui si è prima detto[46]: contro l'idea rousseauiana che l'uomo possa definirsi al di fuori di qualsiasi legame, proprio la sua stessa dipendenza dai bisogni lo inserisce in un sistema

[44] *Rph* § 261 ann. (*W*, VII, p. 409).

[45] *Rph* § 187. Vedi anche *Rph 19*, p. 150: «Die Individuen erscheinen auf dieser Stufe nur als Privatpersonen, als bourgeois». Per l'opposizione *bourgeois-citoyen*, cfr. lo scritto *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, in *GW*, IV, 458 ss., oltre che le lezioni di filosofia dello spirito di Jena: «questa unità *dell'individualità* e *dell'universale c'è*, ora, nel duplice modo: l'estremo dell'universale, che è egualmente individualità, il governo – questo non è un astratto – dello Stato – bensì individualità, che ha come fine l'universale in quanto tale; e l'altro estremo di essa che ha come fine il singolo. Entrambe le individualità come questa stessa individualità – lo stesso individuo ha cura di sé e della sua famiglia, lavora, stipula contratti, eccetera, ed altrettanto lavora per l'universale, ha questo *come fine*. Per quell'aspetto è chiamato 'bourgeois', per questo 'citoyen'» cfr. *GW*, VIII, p. 261; trad. it., p. 148.

[46] Cfr. *Rph* § 190 ann.: «nel diritto l'oggetto è la *persona*, nel punto di vista morale il *soggetto*, nella famiglia il *membro della famiglia*, nella società civile in genere il cittadino (come *bourgeois*) – qui nel punto di vista dei bisogni è il concreto *della rappresentazione* il quale viene denominato *uomo*; – è dunque per la prima volta qui e anche propriamente soltanto qui che si parla dell'*uomo* in questo senso».

che lo fa *Privatperson* mettendolo in relazione con altri individui[47].

Ma, oltre a questa identificazione di *Bürger* con *bourgeois*, l'equivalenza instaurata nel brano prima citato tra i diritti del *Bürger* e i doveri dell'*Untertan*, testimonia della volontà di comprendere, nel significato attribuito alla denominazione *Bürger*, qualcosa di diverso rispetto a quanto esprima il termine francese *bourgeois*[48]. Ciò che, nella lingua francese, appare diviso tra due espressioni, *bourgeois* e *citoyen*, può essere espresso da quell'unico termine tedesco il quale, oltre ad indicare la condizione della persona privata che persegue i suoi interessi indipendentemente dallo Stato, richiama anche la titolarità della *bürgerliche Freiheit*[49]. Tale 'libertà civile', che non viene espressa dal termine francese *bourgeois*, è stata definita da Hegel a proposito della differenza tra gli Stati moderni e la bella eticità dei greci. Nelle lezioni su Aristotele della *Storia della filosofia*, sottolineando quale sia il problema specifico di una teoria moderna dello Stato, si afferma: «la *bürgerliche Freiheit* è precisamente la privazione dell'universale, il principio dell'isolare. Ma la *bürgerliche Freiheit* (per *bourgeois* e *citoyen* noi non abbiamo due parole) è un momento necessario, che gli Stati antichi non conobbero»[50]; così pure, nelle lezioni di filosofia del diritto del 1824:

«la società civile ha per sua base, per suo punto di partenza, l'interesse particolare degli individui. I francesi fanno una distinzione tra *bourgeois* e

[47] Per questo uso dell'espressione *Bürger* in Hegel cfr. RIEDEL 1972. Riedel insiste soprattutto sul significato di *Bürger* riferito alla *Privatperson* richiamata nella società civile, vedendo nella completa inclusione dell''uomo astratto', titolare di diritti, nel suo statuto di *bourgeois*, il tratto specifico della nozione hegeliana, che la allontana tanto dalla «patrimonial-ständische Konzeption der Restaurationszeit» quanto dallo «zeitgenössischer Liberalismus». Sul significato del termine *Bürger* qualche spunto anche in POZZO 1990.

[48] Sottolinea questo aspetto del termine *Bürger*, all'interno di un confronto sulla nozione di Stato e società civile tra Hegel e C. Schmitt, KERVÉGAN 1992, in part. pp. 181 ss.

[49] A questo proposito cfr. WEINACHT 1969; RIEDEL 1972; VIERHAUS 1981; STOLLEIS 1990, pp. 298-339.

[50] *W*, XIX, p. 228; trad. it., II, p. 372.

citoyen; il primo è il rapporto dell'individuo in un comune [*Gemeinde*], in relazione al soddisfacimento dei suoi bisogni, non ha quindi nessuna relazione politica, questa ce l'ha soltanto il *citoyen*»[51].

Quando Hegel usa il termine *Bürger* nel 'diritto statuale interno' dunque, non sta rimandando più a quella *Privatperson* posta alla base del 'sistema dei bisogni'. Al contrario, l'espressione *Bürger* viene qui usata perché essa esprime il superamento dell'opposizione implicita nell'uso dei due termini *bourgeois* e *citoyen*: *Bürger* racchiude in sé il ruolo dell'individuo come membro del corpo politico e, al tempo stesso, il ruolo da lui occupato nella concreta vita civile in rapporto allo *status* che esso vi ha[52]. Essa quindi esprime una nozione di cittadinanza che non si limita a riferirsi alla sola rilevanza politica dell'individuo. La cittadinanza del *Bürger* non si esplica solo nel momento del coinvolgimento individuale nel potere legislativo, come invece indica l'espressione *Citoyen*, ma anche in rapporto alla funzione di tutela che lo Stato offre al cittadino. *Bürger* è corrispettivo di *Untertan* perché il rapporto di sudditanza non può prescindere dal fatto che lo Stato si mostri come protettore di quelle prerogative di libertà che l'individuo acquisisce all'interno delle sfere in cui si svolge la sua vita civile[53].

Riguardo a questo modo di intendere la cittadinanza dell'individuo, secondo caratteri che più di altri sembrano riportare Hegel ad un quadro politico proprio dell'assolutismo illuminato e della tradizione teorica di diritto naturale che, in terra tedesca,

[51] *Ilting*, IV, p. 472.

[52] Per il nesso che lega, nelle grandi codificazioni settecentesche di area germanica, una «allgemeine bürgerliche Rechtsfähigkeit» con una persistente strutturazione cetuale, e per la differenza di questo rispetto al modello francese, cfr. CONRAD 1956.

[53] Si veda invece come il rapporto *Bürger-Untertan* venga configurato da Fichte in rapporto al *Vermögen* singolare di ognuno in *SW*, III, p. 206: «Inwiefern ... der Einzelne durch das Gesetze beschränkt wird, ist er *Unterthan*, unterworfen der schützenden oder Staatsgewalt, auf dem ihm übrigbleibenden Gebiete. Nur unter Bedingung seines Beitrages ist mit ihm der Vertrag geschlossen: mithin ist der Contract aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet. Jeder leistet sonach immerfort mit seinem ganzen Vermögen die Garantie, dass er beitragen werde, und verwirkt es, wenn er nicht das Schuldige beiträgt».

ne accompagna lo sviluppo[54], si è voluta rilevare la dipendenza stretta che la filosofia politica hegeliana avrebbe con la concreta legislazione prussiana, l'*Allgemeines Landrecht* in primo luogo[55]; ma più in generale con quella separazione netta tra libertà civile e libertà politica, e quindi con la dichiarata superfluità di quest'ultima in una monarchia che assicuri la prima, che troverà trascrizione nella nota opera di Klein[56].

Non c'è dubbio che nell'ultimo Hegel ci sia una riconsiderazione dell'opera di codificazione dell'assolutismo illuminato[57], ed è noto, per la testimonianza che ce ne ha dato Rosenkranz, che ben prima del suo trasferimento a Berlino gli era capitato di leggere e studiare l'*Allgemeines Landrecht*[58]. Per questo non è però necessario ipotizzare una dipendenza tanto stretta dal quadro della codificazione dell'assolutismo al punto da considerare singole parti dell'opera come una trascrizione, speculativa, di ciò che quel codice affermava per dirigere uno Stato storicamente determinato. La conoscenza dei referenti ideali di ciò che nel codice prussiano era diventata regola, almeno enunciata, di governo, e, più in generale, l'approfondimento dei cardini giusnaturalistici su cui era fissato l'ideale statuale dell'assolutismo illuminato, potrebbe egualmente farsi risalire

[54] Cfr. CONRAD 1971, in part. pp. 31 ss.

[55] Si pensi alla definizione del rapporto tra lo *Staat* e i diritti dei suoi *Bürger*, ognuno dei quali in quanto «Einwohner des Staats» è autorizzato a richiedere protezione per la sua persona e il suo *Vermögen*, dato nei §§ 74-77 dell'Introduzione dell'*Allgemeines Landrecht* (cfr. HATTENHAUER 1970, p. 53); a cui corrispondono i doveri che ognuno ha come suddito, per cui si veda ad es. II, 7, §§ 133-135 e §§ 147 ss. (cfr. HATTENHAUER 1970, pp. 437-438) per il ceto contadino, ma, più in generale, si veda II 17, §§ 1 ss. (cfr. HATTENHAUER 1970, pp. 620 ss.).

[56] Cfr. KLEIN, *Freiheit und Eigenthum*. Ha sottolineato la dipendenza di Hegel da Klein, ma più in generale dall'impostazione teorica sottostante alla codificazione prussiana del Settecento, riferendosi a brani dei *Lineamenti* come quello prima visto (*Rph* § 261 ann.), HOČEVAR 1972. Su questi temi si veda anche HOČEVAR 1973.

[57] Per il sorgere della categoria storica «assolutismo» proprio nella scuola hegeliana, con E. Gans in particolare, cfr. BLÄNKNER 1993.

[58] Cfr. ROSENKRANZ 1844, pp. 85-86. Va ricordato inoltre che nelle *Lezioni di filosofia della storia* si parla del *Landrecht* come dell'«opera immortale» di Federico II, cfr. *W*, XII, p. 523.

alla conoscenza, che data dai tempi di Francoforte, di opere come la *Jerusalem* di M. Mendelssohn[59].

La carica evocativa che anche per Hegel poteva avere il termine *Bürger* e il riferimento al fatto che l'adesione dell'individuo allo Stato si ottenga mediante la sua comprensione in una fitta rete di diritti e doveri, per cui all'imposizione della legge corrisponde l'assicurazione all'individuo di benessere materiale e 'onore' del proprio *status*, ha in quest'opera centrale dell'*Aufklärung* compiuta trascrizione[60]. Essa si apre con una critica a Hobbes, e al suo modo di configurare il rapporto tra individuo e Stato visto solo in relazione ai doveri che l'apparato di potere gli impone[61]. Contro di ciò, e contro la posizione simmetricamente opposta di Locke, Mendelssohn propone un'idea di Stato che, accanto alla Chiesa, la quale si occupa della sua felicità eterna, sappia prendere in cura il benessere temporale del *Bürger*, di solito ingiustamente contrapposto alla prima[62]. Perché l'uomo, come insegnava Wolff, possa adempiere pienamente i suoi doveri, anche quelli che concernono la vita futu-

[59] MENDELSSOHN, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*. Sulla conoscenza hegeliana di quest'opera cfr. ROSENZWEIG 1920, I, pp. 35 ss. Per il confronto di Hegel con il pensiero di Mendelssohn nella *Positivitätschrift*, cfr. D'ALESSANDRO 1991.

[60] La tematizzazione in quest'opera dei diritti e doveri perfetti e imperfetti, coercitivi e non coercitivi (cfr. pp. 115 ss.) deriva dalla tradizione groziana e pufendorfiana che a Mendelssohn giunge anche tramite la mediazione di Wolff. Cfr. su questo la nota di Altmann, nell'edizione citata in Bibliografia a p. 308. Hegel conosceva il *De officiis hominis et civis* di Pufendorf, cui accenna nelle *Lezioni di storia della filosofia* (cfr. *W*, XX, p. 230), come pure il *De jure belli ac pacis* di Grozio cui pure dedica attenzione, brevemente, in queste lezioni (cfr. *W*, XX, pp. 224-225). Pochissimi accenni al *Naturrecht* nelle lezioni dedicate a Wolff (cfr. *W*, XX, pp. 256-267). Sulla dottrina dei doveri di Wolff cfr. LUIG 1991.

[61] Cfr. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, pp. 104 ss. A proposito di Hobbes, Mendelssohn tra l'altro afferma, cfr. p. 105: «für bürgerliche Freiheit hatte er entweder keinen Sinn, oder wollte er sie lieber vernichtet, als so gemißbraucht sehen».

[62] Cfr. *ibidem*, p. 109: «hütet euch auch, dieses Leben mit der Zukunft», cioè con la vita eterna, «weiter in Gegensatz zu bringen, und die Menschen auf die Gedanken zu führen: ihre wahre Wohlfahrt in diesem Leben sey nicht einerley mit ihrer ewigen Glückseligkeit in der Zukunft; ein anderes wäre es für ihr zeitliches, ein anderes für ihr ewiges Wohl sorgen, und es sey möglich, eines zu erhalten, und das andre zu vernachläßigen».

ra, giungendo così alla propria perfezione, sono necessarie due cose: *Handlung* e *Gesinnung*[63]. Ma perché egli arrivi a condursi secondo azioni e disposizioni d'animo razionali c'è bisogno di istituzioni pubbliche che regolino i rapporti tra l'uomo e Dio, e degli uomini tra loro. Delle prime si occupa la Chiesa, delle seconde lo Stato, il quale quindi esercita il suo potere anche con la *Bildung* dell'individuo: «con *Bildung* dell'uomo intendo lo sforzo di regolare entrambe, disposizioni d'animo e azioni, così che concordino per la felicità dell'uomo; *educare* e *governare* gli uomini»[64]. Perché uno Stato corrisponda quindi a ciò a cui l'uomo come essere razionale è destinato, è necessaria una forma di governo, in quanto *forma imperii*[65], che si imponga non con la coattività della legge, ma in ragione delle motivazioni razionali che essa stessa sa suscitare. Questo inoltre è, a parere di Mendelssohn, l'unico criterio per rispondere alla domanda: qual è la miglior forma di governo[66]? La risposta non è immediata poiché

> «per ogni popolo, ad ogni livello di civiltà [*Cultur*] nel quale si trova, è una forma specifica di governo ad essere la migliore. Alcune nazioni governate dispoticamente sarebbero estremamente miserabili, se fossero lasciate a se stesse; così miserabili come alcuni liberi repubblicani se si volessero assoggettare a un despota»[67].

A partire da questa impostazione 'relativistica' che chiaramente rivela la dipendenza da Montesquieu[68], e come logica conseguenza di quella impostazione, Mendelssohn trova una risposta al quesito dicendo che per stabilire la miglior forma di governo, l'unico criterio valido è considerare se in un dato paese si regna o meno tramite *Gesinnungen*, se le leggi vengo-

[63] *Ibidem*, p. 109.

[64] *Ibidem*, p. 110.

[65] Cfr. la nota di Altmann a p. 303 in cui si chiarisce che con «forma di governo» Mendelssohn intende la *Staatsverfassung*, e che questa nozione è ripresa da Kant il quale, in *Per la pace perpetua*, distingue la *Staatsverfassung* come «Form der Beherrschung» (*forma imperii*) dalla «Regierungsform» (*forma regiminis*), cfr. *GS*, VIII, p. 352.

[66] MENDELSSOHN, *Jerusalem*, p. 111.

[67] *Ibidem*, p. 111.

[68] Cfr. la nota di Altmann alle pp. 303-304.

no fatte osservare non con la violenza, ma perché c'è un'adesione spontanea dei membri dello Stato ad esse:

«le leggi non cambiano la disposizione d'animo [*Gesinnung*], pene e ricompense arbitrarie non generano princìpi, non nobilitano i costumi. Paura e speranza non sono criteri della verità. Conoscenza, motivazioni razionali, convinzione: solo queste producono princìpi che, attraverso la *stima* [*Ansehen*] e l'*esempio* possono mutarsi in *costumi*»[69].

4. *Il concetto di costituzione nel confronto con Montesquieu*

Non si vuole qui sostenere che la delineazione dei rapporti *Bürger-Untertan* nei *Lineamenti* dipenda direttamente da brani come questi di Mendelssohn. Essi sono stati citati come esempio del modo peculiare in cui la relazione tra vita civile e potere politico racchiusa nel comprensivo concetto di *Bürger*, non riducibile a *bourgeois*, propria della tradizione politica tedesca e del diritto naturale che gli corrisponde, potesse unirsi in maniera peculiare ad un'idea di governo in cui le leggi regnassero non tramite la mera imposizione, ma per il corrispondere dei costumi, delle abitudini dell'individuo, allo spirito di esse. Al tempo stesso, è in esempi come quelli offerti da Mendelssohn che si può cogliere l'idea della formazione del *Bürger* secondo costumi indotti tramite una forte strutturazione istituzionale della società. In questo senso si può dire che, configurare l'adesione convinta e consapevole alle leggi tramite la prestazione di benessere materiale e quindi di *Bildung* assicurata dal governo, sia la risposta, peculiarmente tedesca[70], per definire quei princìpi, di cui per primo Montesquieu ha richiamato l'esigenza di una definizione, che permettono di indagare non solo le caratteristiche formali delle leggi, ma anche la costituzione in cui quelle leggi devono vigere.

Come Montesquieu afferma in un noto passo dell'*Esprit des Lois*:

«la legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono costituire

[69] MENDELSSOHN, *Jerusalem*, p. 112.

[70] Per la diffusione e l'influsso di Montesquieu in Germania nel XVIII secolo, cfr. VIERHAUS 1987, pp. 9-32.

che i casi particolari ai quali si applica questa ragione umana. Devono essere talmente adatte ai popoli per i quali sono state istituite, che è incertissimo se quelle di una nazione possano convenire a un'altra. È necessario che siano relative alla natura e al principio del governo stabilito o che si vuole stabilire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche [*lois politique*], sia che lo conservino, come fanno le leggi civili [*lois civiles*]».

In base a ciò Montesquieu prescrive che le leggi di uno Stato siano corrispondenti alle caratteristiche fisiche del paese, e cioè al clima, alla qualità del suolo, alla sua estensione, al genere di vita condotta dalla popolazione, e che si rifacciano «al grado di libertà che la costituzione [*constitution*] può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, agli usi e costumi». Le leggi hanno infine «relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con lo scopo del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite». In ragione di tutto ciò, in ragione degli infiniti nessi che le leggi hanno con la natura propria del popolo che si vuole governare, Montesquieu afferma conclusivamente:

«non ho separato le leggi politiche da quelle civili perché, dato che non tratto delle leggi, ma dello spirito di esse, e dato che questo spirito consiste nei vari rapporti che le leggi possono avere con cose diverse, ho dovuto seguire non tanto l'ordine naturale delle leggi stesse quanto quello di questi rapporti e di queste cose»[71].

È a questo brano che Hegel, con molta probabilità, fa riferimento all'inizio di quell'annotazione prima vista in cui vengono configurati i rapporti tra *Bürger* e *Untertan*:

«è già stato notato sopra § 3 annotaz., che precipuamente *Montesquieu* nella sua famosa opera: *Lo spirito delle leggi* ha avuto di mira, ed anche tentato di elaborare nel dettaglio, – il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero»[72].

Hegel comprende che Montesquieu non è solo il filosofo della teorizzazione della superiorità della libertà germanica o delle

[71] Per questa e le citazioni precedenti cfr. MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, pp. 8-9; trad. it., I, p. 152. Prima del brano citato Montesquieu distingue, sulla scorta di Gravina, *état politique* e *état civil*. Su Montesquieu e sull'idea di 'costituzione' nell'*Esprit des Lois*, cfr. TARELLO 1976, in part. pp. 274 ss.

[72] *Rph* § 261 ann. (*W*, VII, p. 408; trad. it., pp. 201-202).

forme di governo spiegate in relazione al clima e ai costumi diversi, ma colui che meglio di tutti ha svelato il «segreto» dell'unità politica degli Stati moderni. Montesquieu insegna a Hegel che per realizzare la tenuta della costituzione di uno Stato non bisogna considerare solo l'efficacia che esso ha nell'imporre le sue leggi, ma bisogna delineare, come viene sviluppato nel dettaglio nel terzo libro dell'*Esprit des Lois*, quali siano i moventi soggettivi che, nelle diverse forme di governo, permettono un'adesione convinta e fiduciosa ad esse[73].

Inoltre, tutti quegli elementi che per Montesquieu sono anche il clima, i costumi, e che vengono compresi nel termine collettivo di «costituzione», richiamano l'attenzione sul fatto che uno dei compiti preminenti della riflessione sullo Stato è la definizione di quello spazio di convivenza, comprendente unità politica e ordine sociale, che la lingua tedesca traduce con il termine *Verfassung*[74]. Tale definizione deve saper cogliere l'effettivo 'ordinamento' istituzionale all'interno del quale l'individuo vive, e in dipendenza del quale scaturiscono, anche, norme di comportamento, abitudini consolidate, convinzioni condivise. La *Verfassung*, secondo questo modello, non è l'insieme delle norme stabilite per garantire la separazione dei poteri o la protezione delle libertà individuali, così come la costituzione scritta verrà intesa dalla tradizione liberale ottocentesca; piuttosto, con questo termine, viene designato in maniera comprensiva l'insieme dei rapporti che regolano l'unità politica senza escludere le istituzioni che amministrano la società. Perché lo Stato sia effettivamente tale, non è sufficiente la sua efficacia ad imporre le leggi, piuttosto, è necessario che si doti di una *Verfassung* in ragione della quale l'individuo non veda nello Stato un potere esterno che annulla i suoi rapporti civili.

[73] Sulla comune dipendenza di Rousseau e Montesquieu da un concetto di legge derivante dalla filosofia cartesiana, cui però corrispondono due maniere radicalmente diverse di configurare l'obbligazione politica cfr. SCHMITT 1989^5, in part. pp. 107 ss.

[74] Per i diversi significati da attribuire alla parola *Verfassung* e per la differenza tra il suo significato assoluto e il significato che la identifica come l'insieme delle singole leggi, cfr. SCHMITT 1957^3, pp. 3 ss. Per la differenza tra *Konstitution* e *Verfassung* cfr. l'Introduzione di P. Schiera a BÖCKENFÖRDE 1970, in part. pp. 23 ss.

Questa definizione di 'costituzione' è precisamente quella che ha guidato la riflessione hegeliana sullo Stato almeno sin dagli scritti jenesi[75] e che egli privilegia rispetto ad un'idea di *Konstitution* che non comprenda anche la concreta esistenza civile del popolo. Con essa Hegel non intende richiamarsi ad istituzioni storiche la cui positività sia legittimata dalla permanenza nel tempo. Lo *Scritto sugli atti dell'assemblea del Württemberg* è particolarmente chiaro sul fatto che in uno Stato compiuto, in uno Stato che non esprima più solo una potenza (*Macht*) ma anche una volontà[76], la *Verfassung* è una costruzione che lo Stato stesso si incarica di portare a termine, riutilizzando a tale scopo anche istituti ereditati dalla storia:

«la genesi storica di ordinamenti costituzionali [*Verfassungen*] più elaborati si è svolta in una lunga serie di secoli: c'erano pochi tratti fondamentali che costituivano la base, i quali, volta per volta e ora su un punto ora su un altro, vennero svolti e integrati dalle esigenze del momento, e dalla necessità e dalla violenza delle circostanze»[77].

Questa genesi storica può ordinarsi secondo le molteplici spinte provenienti da poteri opposti che si contendono la preminènza. Da un lato ci sono «gli sforzi del governo per domare la potenza e le prepotenze di quel corpo intermedio che è l'aristocrazia, e di acquisire allo Stato i suoi diritti nei confronti di essa», mentre dall'altra «gli sforzi del terzo 'stato', che spesso assume, da solo, il nome di popolo, contro la stessa forza intermedia, ma talvolta anche contro il governo, per conquistare, strappare i diritti civili»[78]. In ragione di questa forma-

[75] Cfr. la sezione, che però si chiama *Konstitution*, nelle lezioni di filosofia dello spirito del 1805-1806, in *GW*, VIII, pp. 253 ss.; trad. it., pp. 141 ss. Si veda anche la definizione di *Verfassung* che viene data nell'*Enciclopedia* del '17 e che è sostanzialmente quella ripresa nella *Rph*; cfr. *Enz 1* § 439: «La *costituzione* contiene le determinazioni sul modo in cui la volontà razionale, in quanto essa è soltanto *in sé* quella universale degli individui, viene compresa e trovata, e viene mantenuta nella realtà in atto mediante l'efficacia del governo e dei suoi particolari rami e altrettanto viene protetta contro l'accidentale individualità del governo come contro quella dei singoli». Sulla nozione di 'costituzione' in Hegel cfr. Bobbio 1971 e, per il significato del concetto negli anni jenesi Rosenzweig 1920, I, pp. 140 ss.

[76] *W*, IV, p. 466.

[77] *W*, IV, p. 464; trad. it., pp. 137-138.

[78] *W*, IV, p. 465; trad. it., p. 138.

zione non razionalmente stabilita, ma derivata da reciproche tensioni interne tra i ceti che compongono lo Stato,

«una costituzione [*Verfassung*] si presenta ... come un aggregato via via venuto ad essere; lo svolgimento di essa non è progredito in maniera armonica: singole parti sono rimaste arretrate, altre si sono dilatate ad escrescenze nocive; tanto che una costituzione come questa assomiglia ad una vecchia casa, dalla semplice struttura, che una lunga serie di proprietari, sia perché si ampliava la famiglia che per i bisogni del momento, ha trasformato in una raccolta di ali e ripostigli che hanno, ciascuno, la sua propria comodità, ma che insieme dànno un Intero informe e privo di ogni nesso razionale»[79].

Questa fattualità ereditata dalla storia, quando ci sia il riconoscimento, anche tramite la politica estera, che lo Stato è sovrano al suo interno, ossia è indipendente, può ordinarsi secondo un unico disegno, come provò a fare Federico I, re del Württemberg, il quale «sembrava ... esser posto nella condizione, unica nella storia, di poter dare una costituzione [*Verfassung*] *tutta di un getto*»[80]. Quali esiti ebbe poi di fatto questo tentativo si vedrà più avanti[81].

La medesima idea di uno Stato che da se stesso, tramite istituzioni, organizza la sua *Verfassung*, quindi non solo la divisione dei poteri ma anche i rapporti civili tra gli uomini, e in base ad essi determina i moventi che devono portare il *Bürger* a sentirsi parte dello Stato, si ritrova anche nei *Lineamenti*. Il 'diritto statuale interno'[82] dei *Lineamenti*, è precisamente la traduzione giuspubblicistica di un'idea di *Verfassung* non ottenuta affidandosi esclusivamente al *Volksgeist* o ai costumi tramandati, e al tempo stesso escludendo che sia razionale quella costituzione che promette solo sicurezza al singolo. La costituzione razionale in base a cui pensare la sovranità interna dello Stato moderno, ossia di uno Stato all'altezza della libertà individuale, non è quella del contratto, ma è la costituzione in cui aderendo allo Stato ognuno vede garantita la sicurezza non

[79] *W*, IV, p. 465; trad. it., p. 138.

[80] *W*, IV, p. 465; trad. it., p. 138.

[81] Cfr. *infra*, pp. 283 ss.

[82] La formula *inneres Staatsrecht,* che dà il titolo a questa parte della trattazione dedicata allo Stato dei *Lineamenti*, è presente anche nello *Scritto sugli atti dell'assemblea del Württemberg*; cfr. *W*, IV, p. 483; trad. it., p. 156.

solo della sua singolarità, ma anche della particolarità concreta in cui i suoi diritti coincidono con i suoi doveri:

«la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono i medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono attivi per il medesimo come per loro fine ultimo ... Il principio degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantenere questa in esso medesimo»[83].

Se si tiene presente lo sfondo approntato da Montesquieu, risulta evidente che questa frase sul principio degli stati moderni, spesso usata dalla critica per legittimare l'attualità della filosofia politica hegeliana, non propone una visione del processo di realizzazione dello Stato moderno che denoti una particolare originalità; e si può con qualche ragione ipotizzare che Hegel intendesse precisamente fare questo, ossia nient'altro che richiamarsi ad una tradizione consolidata e riconoscibile. L'idea di una struttura di monopolio del potere realizzata assicurandosi, in opposizione tanto al modello della democrazia antica, quanto al medioevo feudale o al dispotismo orientale, l'adesione consapevole di un individuo che accetta i doveri che lo Stato gli impone perché ha come 'contropartita' di ciò il riconoscimento e la tutela dei diritti civili di cui è titolare può infatti accostarsi alla definizione di 'libertà politica' data nel terzo capitolo del libro undicesimo dell'*Esprit des Lois*[84]. Considerando la libertà come null'altro che «il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», ne segue che «in uno Stato, vale a dire in una società dove ci sono delle leggi, la libertà può consistere soltanto nel poter fare ciò che si deve volere, e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere». Lo Stato quindi assicura che la legge venga osservata perché «se un cittadino potesse fare quello che esse proibiscono, non vi sarebbe più libertà, perché tutti gli altri avrebbero del pari

[83] *Rph* § 260.

[84] Sul concetto di libertà in Montesquieu e sul nesso fra questo concetto e la 'libertà corporativa' nell'età dell'assolutismo cfr. RAUMER 1957.

questo potere»[85]. L'obbligazione reciproca che lega Stato e individuo si rende visibile nella legge che, fatta rispettare dallo Stato, garantisce la libertà civile del suddito e definisce i limiti della partecipazione politica del cittadino. Il dominio delle leggi, contrapposto al dispotismo degli uomini, fa della libertà politica null'altro che la richiesta del rispetto delle leggi, e impone allo Stato di esser promotore di uno spazio di libertà civile in cui esse vigano effettivamente, così che, come chiarisce il libro dodicesimo dell'*Esprit des Lois*, lo Stato acquisti maggiore forza politica quanto più esso rende sicure tali libertà civili.

Aver mostrato come nell'impostazione generale del 'diritto statuale interno', Hegel non si discosti da questa consolidata tradizione che ha in Montesquieu il suo simbolo, presenta però il problema del rapporto tra l'unità politica e i 'corpi intermedi' che assicurano le libertà civili. Se la preminenza dello Stato è affermata ponendolo come «realtà dell'idea etica», la costituzione interna di esso potrebbe apparire riportabile ad un modello in cui l'appartenenza ad un 'potere intermedio' assicura una 'libertà'[86] non completamente riducibile al monopolio statale del potere politico. Riproponendo l'importanza della libertà civile di cui il cittadino ha diritto di godere si evita di configurare l'obbligazione politica come rapporto diretto tra il singolo e l'unità politica, ma il superamento di questa prospettiva contrattualista si otterrebbe consegnando il modello di Stato qui proposto ad un quadro che si potrebbe definire, genericamente, di *Ancien Régime*[87]. Per chiarire in che modo effettivamente la 'libertà civile' venga distinta dalla 'libertà politica' senza con questo determinare un dualismo costituzionale, bisogna dunque indagare il trattamento specifico cui Hegel sottopone quei 'corpi intermedi', le corporazioni, la cui rilevanza 'eco-

85 Per questa e le citazioni precedenti cfr. MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois,* pp. 205-206; trad. it., I, p. 308.

86 Sul concetto di 'diritto di libertà' nell'antica società per ceti, cui si contrapporrà la libertà dei cittadini di uno Stato posti sotto un diritto unitario, cfr. BRUNNER 1970, pp. 201-216; sullo stesso tema cfr. inoltre HÖLZLE 1955.

87 Troverebbero così conferma le tesi sostenute da H. Maier di una continuità del pensiero politico più maturo con l'analisi del mondo prerivoluzionario dell'impero e con le mediazioni cetuali e corporative che in esso avevano trovato pieno sviluppo, cfr. MAIER 1985, in part. p. 81, e MAIER 1979.

nomica' è stata già vista trattando della società civile, ma che nella costituzione interna dello Stato sono chiamate a svolgere anche un importante ruolo politico-istituzionale.

Capitolo secondo

Patriottismo e istituzioni civili

1. *Corporazioni e vita civile*

Le lezioni di filosofia del diritto precedenti il testo a stampa, permettono di notare come solo con l'elaborazione berlinese dei *Lineamenti* Hegel dedichi alle corporazioni un ampio spazio già nella 'società civile'. In particolare, le lezioni di Heidelberg del 1817-18, ricostruite grazie alle *Nachschriften* dell'uditore Wannenmann, dimostrano come la loro tematizzazione fosse mossa, più che dall'intento di definire le loro funzioni 'economiche', dalla necessità di precisare il loro ruolo rispetto all'unità politica statale[1].

In questa versione della *Filosofia del diritto* infatti, la trattazione delle corporazioni posta sul crinale del passaggio dalla società civile allo Stato, viene completata da alcune considerazioni sul fatto che, in altre epoche, era l'appartenenza a 'corpi' come le corporazioni a definire la libertà individuale di ognuno[2]. Diverso il punto di vista del periodo che vive Hegel: «il nostro punto di vista della riflessione, questo spirito dell'atomismo, questo spirito che consiste nell'affidare il proprio onore alla propria singolarità e non a qualcosa di comune, è dannoso e ha fatto in modo che le corporazioni decadessero»[3]. Anche la situazione in cui il potere statale è disintegrato fra varie corporazioni

[1] L'ultima sezione della società civile si intitola solo *Polizei* e alle corporazioni è dedicato un solo paragrafo, cfr. *Rph 17*, p. 158. La loro trattazione ritorna nei paragrafi definitori dello 'Stato', cfr. *Rph 17*, pp. 174 ss. Richiama l'attenzione su questi aspetti O. Pöggeler, cfr. PÖGGELER 1983 (a), pp. XL ss.

[2] Per una trattazione del problema in prospettiva storica si veda SCHIERA 1986.

[3] *Rph 17*, p. 169.

è un tempo di atomismo: «questo tempo dell'atomistica, questo spirito di barbarie sopravvenne là dove ogni barone, ogni cittadina si mise a guerreggiare contro un'altra, e risultò che le città si formarono tramite il reciproco scontro di *Bürger* e nobili (i futuri patrizi)»; ma è proprio a partire da questa autonomia rivendicata da città e corporazioni che si è sviluppata quella 'libertà civile' di cui si è detto prima:

«le città costituirono alleanze, e così sorse l'*Hansa*, la lega sveva, e così fu formata tramite corporazioni la società civile. Nelle città tutte le industrie furono di nuovo corporazioni, e nacque l'onore [*Standesehre*] dei corpi di mestiere [*Zünfte*] e questi furono i bei tempi della vita civile; allora ci si compiaceva di quel che si aveva in comune, e il singolo trovava il proprio soddisfacimento non nella separatezza, ma nell'universale»[4].

Con la rievocazione della vita civile medievale Hegel ricorda che la società civile non è sempre stata quello spazio di interessi contrapposti, e unificati solo dalla sicurezza comune, che definisce la società civile contemporanea. Il *Bürger* del medioevo si comportava in maniera opposta al modo di condursi odierno quando «ci si vergogna del proprio 'stato'» e «si vuol porre il proprio onore solo in se stessi»[5]. Come Hegel si affretta subito a precisare però, l'evocazione delle corporazioni non deve affatto configurare il ritorno ad una costituzione 'dualistica', una costituzione in cui i corpi intermedi siano titolari di 'libertà' da rivendicare contro lo Stato. Nei paragrafi introduttivi della sezione 'Stato', sempre delle lezioni del 1817-18, in una rassegna dei vari modi in cui può darsi la fondazione di esso, vengono considerati quegli Stati che appaiono come sviluppo storico di istituzioni corporative. Contro questa origine meramente storica, qualora le corporazioni si presentino ancora in possesso di un potere dello Stato, quest'ultimo è legittimato ad annullare tale pretesa:

«da noi è molto frequente il caso che gli Stati sorgano dalle corporazioni, per esempio tramite la feudalità; da qui la lotta del popolo contro i magnati nei nostri Stati. Il popolo come terzo 'stato' costituì di nuovo corporazioni, tramite le quali acquistarono privilegi approfittando della debolezza dello Stato. Questi privilegi furono ciò contro cui va l'intera tendenza dell'età

[4] *Rph 17*, p. 169.

[5] *Rph 17*, p. 169.

moderna. In altri paesi, come in Francia e Inghilterra, lo Stato divenne sovrano [*Meister*] su queste particolarità. Ma in Italia per es. andò al contrario»[6].

In paesi come quest'ultimo, individui o corporazioni si sono appropriati di diritti di Stato e hanno fatto dell'esercizio di essi una prerogativa privata:

«in Germania il sovrano [*das Oberhaupt*] ha venduto, ceduto singolarmente questi diritti dello Stato. I membri dello Stato hanno capitolato con il sovrano così che cedesse loro come diritto privato questo diritto dello Stato, e così i diritti di Stato divennero *jura singulorum* in una maniera assolutamente illecita. Non si vide donde venissero questi diritti, né che essi erano diritti di Stato, che il singolo non può possedere»[7].

A questo proposito Hegel cita il *Neues Teutsches Staatsrecht* di J.J. Moser[8]: «Moser espose tutti questi diritti in un'opera, tanto i diritti di Stato dei singoli quanto i diritti privati degli stessi», ma viene subito sottolineato come, dopo le rivoluzioni dell'età moderna, la rivendicazione di questi diritti debba scontrarsi con l'affermarsi del diritto pubblico razionale:

«c'erano ceti e individui, ai quali, diritti dello Stato, in particolare in rapporto alle imposte, come libertà di tassazione, giurisdizione, spettavano in quanto diritti privati. E nei nostri tempi si è fatto un passo verso l'esistenza razionale dello Stato, che non si faceva da mille anni; il diritto di ragione si è fatto valere contro la forma del diritto privato»[9].

Il richiamo alle corporazioni ha quindi il compito di esprimere l'esigenza di definire una *Bürgerlichkeit* che si opponga a quella definita dal *citoyen* di Rousseau, ma con un totale superamento del loro statuto di corpi privilegiati che esercitino poteri statali intendendoli un possesso privato. Queste antiche comunità, da cui pure può essere nato lo Stato, ma che finiscono per frammentarne il potere mantenendo i loro privilegi, trovano il loro ruolo all'interno di esso quando esercitino prerogative compiutamente statali: «se queste corporazioni hanno molti

[6] *Rph 17*, p. 175.

[7] *Rph 17*, § 125, pp. 174-175.

[8] Cfr. in bibliografia MOSER, *Neues Teutsches Staatsrecht*.

[9] Cfr. *Rph 17*, p. 175, in cui di seguito alla citazione qui fatta, vengono considerate anche le rivendicazioni degli *Standesherren*. Su questi ultimi cfr. GOLLWITZER 1964.

privilegi, possono diventare pericolose per l'intero; il fine delle corporazioni deve essere dato dall'universale e per l'universale»[10]; e ancora: «dove singoli ceti, corporazioni, provvedano a se stessi (come per es. l'Hansa in Germania che prese per sé e su di sé il diritto e il dovere dello Stato di difendere il commercio) questa cura non è espressione dell'intero, ed è una cosa del loro arbitrio», ed è per questo che va loro opposta l'idea che tutti gli affari di Stato e i suoi poteri debbano essere espressione dell'universale[11].

È necessario dunque distinguere i possibili referenti hegeliani nell'evocazione delle antiche organizzazioni corporative dal ruolo effettivo che esse svolgono nella sua teoria dello Stato. Il richiamo al modello medievale, come un esempio di sviluppo della vita civile in cui il progresso economico non andava disgiunto dalla cura per la *res publica*, non ha certo in Hegel il primo fra i suoi autori[12]. Ed è possibile che questa caratterizzazione dei «bei tempi della vita civile» in cui fiorivano, in modelli come quello dell'*Hansa*, industria e commercio secondo caratteristiche proprie del mondo tedesco, sia ricavata da alcune delle *Patriotische Phantasien* di Justus Möser[13]. Ma quel

[10] *Rph 17*, p. 186.

[11] *Rph 17*, p. 187.

[12] A questo proposito si può vedere il modo in cui Smith, nella *Ricchezza delle Nazioni*, si richiama all'esempio offerto dalle corporazioni del medioevo per la regolazione della vita cittadina. Nel terzo libro dell'opera dedicato al «diverso progresso della prosperità nelle diverse nazioni», analizzando lo sviluppo di alcune nazioni europee durante il medioevo e i privilegi e le libertà concesse ai comuni, afferma: «nello stesso periodo, gli abitanti di queste città si costituirono generalmente in comunità o corporazioni, con il privilegio di avere magistrati propri e un consiglio di città, di darsi leggi municipali per governarsi, di costruire mura per la loro difesa e di imporre a tutti i loro abitanti una specie di disciplina militare, con l'obbligo della veglia e della guardia»; e, più avanti, a proposito delle lotte di questi 'cittadini' contro i baroni «gli abitanti delle città e de borghi, considerati come individui singoli, non avevano capacità di difendersi, ma entrando in lega per la reciproca difesa, con i loro vicini, erano capaci di opporre una resistenza non disprezzabile. I signori spregiavano i borghigiani [*burghers*], che consideravano non solo come membri di un ordine diverso, ma addirittura come una specie di schiavi emancipati, quasi di una razza diversa dalla loro» (*Wealth of Nations*, I, p. 424; trad. it., pp. 393-394).

[13] Su Justus Möser e sul ruolo della sua opera per lo sviluppo della storia costituzionale dell'Ottocento tedesco cfr. BÖCKENFÖRDE 1970, in part.

che emerge con chiarezza, in Hegel, è che le corporazioni mantengono una loro attualità solo se svolgono le funzioni loro affidate non come 'libertà' ma come doveri di Stato. In discussione non è certo la riproposizione di antichi istituti, quanto piuttosto la rifunzionalizzazione di questi ultimi all'interno di una compiuta sovranità statale.

Quando nel testo a stampa, dopo la loro trattazione nella 'società civile', ricompaiono le corporazioni anche nel 'diritto statuale interno', bisogna quindi tener presente questa loro connessione con l'unità politica, e la necessità di dare una definizione della cittadinanza che comprenda in sé anche la concreta vita civile che ogni *Bürger* conduce. La compiuta cittadinanza statale si realizza, per Hegel, in relazione al ruolo che ognuno ha nella costituzione civile senza che questo comporti un distacco dell'agire del *Bürger* dall'obbligazione politica. È in ragione di questo che là dove vengono delineate le figure istituzionali da attribuire all'individuo, manca l'espressione *Staatsbürger*[14]. Anche Kant aveva usato questa espressione per designare il ruolo dell'uomo rispetto al corpo politico, in un più complessivo discorso che ha non pochi debiti nei confronti di Rousseau[15]. E, a proposito dell'indipendenza a cui si ha diritto in

pp. 59 ss. Dal catalogo dei libri della biblioteca hegeliana risultano presenti, tra le altre, queste opere di J. Möser: l'*Osnabrückische Geschichte*, i primi due volumi editi a Berlino nel 1780 e il terzo nel 1824 (cfr. *Verzeichniß*, p. 43); le *Patriotische Phantasien*, nella quarta edizione in due volumi del 1804, e un volume di *Vermischte Schriften*, edito da Nicolai, pubblicato a Berlino nel 1797 (cfr. *Verzeichniß*, p. 47). Qualche ipotesi sulle possibili fonti hegeliane, in un intervento prevalentemente dedicato al confronto di Hegel con il diritto romano, anche in HEIMAN 1971.

[14] Nello *Scritto sugli atti dell'Assemblea del Württemberg* sono presenti l'espressione *Bürgern eines Staats* e *Staatsbürger* (cfr. *W*, IV, p. 467 e p. 484; trad. it., pp. 140 e 157). Si veda anche il *Bericht an das Königl. Preußische Ministeriums des Unterrichts* del 7 febbraio 1823, in *JA*, III pp. 325 ss., in part. p. 334. Ma l'espressione non manca anche negli scritti 'teologici' giovanili e nella *Verfassung Deutschlands*.

[15] Si pensi alla tripartizione delle figure istituzionali incarnate dall'individuo, in base alla quale Kant struttura la trattazione della seconda parte dello scritto *Über den Gemeinspruch*: «Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet: 1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*. 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*. 3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*» (*GS*, VIII, p. 290).

quanto *Staatsbürger*, Kant aveva separato quest'ultimo, che ha diritto di partecipare al potere legislativo, dai «consociati sotto la protezione del corpo comune [*Schutzgenossen*]» che questo diritto non posseggono[16]. In Kant, come nel *Contrat social*, è presente una distinzione netta tra il *Bürger* inteso come *bourgeois* e lo *Staatsbürger* il quale solo è propriamente *citoyen*: «colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama *Bürger* (citoyen, cioè Staatsbürger, non Stadtbürger, bourgeois)»[17]. In Hegel l'espressione manca non certo perché egli voglia escludere che l'individuo sia effettivamente cittadino dello Stato e non piuttosto della comunità prestatale in cui vive. Usare l'espressione *Bürger* per designare anche la compiuta cittadinanza statale, indica però precisamente il fatto che essa si manifesta non con il solo esercizio dei cosiddetti 'diritti politici', diritto di voto o partecipazione all'assemblea legislativa, ma è una condizione che si forma nella concretezza della vita civile. Per utilizzare ancora la terminologia offertaci da Rousseau, 'uomo' e *citoyen* non sono uniti nell'atto di adesione al contratto ma sono, per così dire, 'mediati' dal *Bürger* il quale, essendo titolare del diritto al benessere della propria sfera civile, osserva le leggi dello Stato ed è *Untertan* di esso.

La mancanza del termine *Staatsbürger* come corrispettivo, dalla parte dei diritti, del termine *Untertan*, relativo ai doveri, va dunque attribuita, più che alla dipendenza puntuale dalla codificazione prussiana o, in generale, dalla volontà di riferirsi a una forma storica di assolutismo illuminato, all'esigenza di evidenziare, sulla scorta del grande modello di Montesquieu, una maniera di intendere l'appartenenza dell'individuo allo Stato sulla base della sua concreta appartenenza alla *Verfassung*. L'individuo è cittadino dello Stato non perché messo direttamente in relazione con i poteri politici, ma in ragione della costituzione civile che fa del suo benessere non solo il benessere di un singolo ma anche della sfera civile in cui egli vive.

[16] *GS*, VIII, p. 294.

[17] *GS*, VIII, p. 295, dove vengono anche elencati tutti i requisiti relativi alla proprietà, oltre al fatto di non essere donna o bambino, richiesti perché ci si possa legittimamente dire *Staatsbürger* e avere il diritto di voto. In autori come Fries, invece, chiunque faccia parte del popolo è *Staatsbürger*; cfr. FRIES, *Sämtliche Schriften*, IX, p. 132.

2. *Le corporazioni nel 'diritto statuale interno'*

È assai probabile che anche a Berlino la prima spinta alla tematizzazione delle corporazioni sia stata la medesima preoccupazione istituzionale che muoveva le trattazioni appena viste. Quel che distingue le versioni berlinesi dei *Lineamenti* dalle precedenti è la dettagliata elaborazione delle funzioni corporative già all'interno della società civile. Le questioni relative agli squilibri del patrimonio della nazione, alla prevenzione della formazione del *Pöbel*, alla funzione eticizzatrice che le corporazioni sono chiamate a svolgere in una società civile che ormai si sviluppa prescindendo da qualsiasi eticità, sono tutti elementi che le trattazioni precedenti conoscevano parzialmente, ma questo non significa che nel testo a stampa ci sia un mutamento di esigenze teoriche. Anche nei *Lineamenti* le corporazioni non hanno solo la funzione 'economica' prima documentata, giocando un importante ruolo nella definizione di quel che Hegel definisce *Inneres Staatsrecht*. Si potrebbe anzi dire che proprio in base alla definizione finalmente completa dei nessi esistenti tra la trattazione della società civile e lo Stato, può essere qui fornito il compiuto modello di una *Verfassung* che riesca a conciliare la massima redistribuzione delle funzioni amministrative con la più compatta unità politica.

La caratteristica essenziale di uno Stato che conosca al suo interno un mutuo accordo di tutte le sue componenti, consiste infatti nell'essere dotato di una costituzione che temperi quello stacco netto che distingue lo Stato dalla società civile prima seguito nelle critiche al contrattualismo. Se lo Stato, come realtà dell'idea etica, segna la sua preminenza sulla sfera degli interessi in quanto indicatore storico di quel mondo solo in cui l'individuo come tale è libero, la sua costituzione interna si fonda, in situazioni di pace, sulla coincidenza del bene della sostanza etica con gli interessi complessivi della società civile. Questo non comporta affatto una definitiva composizione tra il fine dell'unità politica e gli interessi della società civile, e più avanti, trattando della guerra, si vedrà che è sempre il primo a prevalere in situazioni di rottura della vita di una nazione[18].

[18] Sul permanere della tensione tra i doveri universali e gli interessi della società civile rispetto ai quali si articolano le varie etiche di ceto, e sul

Ma se si vuol dare una teoria di quel che regge la costituzione interna di uno Stato, bisogna mostrare il modo in cui la finalità propria della società civile, l'appagamento del benessere dei singoli, passi in quella «finalità in sé e per sé» che è l'attività della sostanza[19].

Il modo scelto da Hegel per documentare come vada pensato il nesso che lega, nel 'diritto statuale interno', uno Stato alla sua società civile, riprende alcuni degli assunti che qui si sono già seguiti trattando della «perdita dell'eticità». Lo Stato mostra la sua conciliazione con la società civile anzitutto dando, con la sua amministrazione, una prestazione di sicurezza al singolo che agisce in vista del suo benessere. L'individuo si rapporta allo Stato non solo come *citoyen*, ma anche come *Privatperson* che riceve, da quell'obbligazione, la cura del suo benessere materiale. È in relazione a ciò che viene formulata da Hegel quella frase spesso criticata come espressione massima dell'assoluta prevalenza dello Stato su qualsiasi istanza individuale e sulla loro soddisfazione:

«l'idea reale, lo spirito, il quale divide se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come in sua finità, per essere movendo dalla loro idealità spirito reale infinito per sé, assegna quindi a queste sfere il materiale di questa sua realtà finita, gli individui intesi come la *moltitudine* [*Menge*], così che questa assegnazione presso il singolo appare *mediata* dalla circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua destinazione»[20].

prevalere dei primi nei momenti di rottura della vita di uno Stato, cfr. Cesa 1977, in part. pp. 46 ss.

[19] Non distinguendo quel che attiene alla costituzione interna dello Stato, dalla definizione dello Stato come realtà etica, si può ritenere che Hegel finisca per identificare l'universale dello Stato con il benessere della società civile. Mi pare che incorra in questo errore, presentando conseguentemente la teoria hegeliana dello Stato come un irrisolto oscillare tra interessi del mercato e santità della Chiesa, M. Baum, cfr. Baum 1978, pp. 175-198, in part. p. 190 ss.

[20] *Rph* § 262 e Hegel stesso rimanda a quel § 185 che abbiamo analizzato precedentemente. Marx, a proposito di questa frase, dirà, nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che in essa è depositato il «mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale». Per un'analisi di questi paragrafi hegeliani, visti anche in rapporto alla critica marxiana, cfr. Marini 1990[2], pp. 163-204. Sulla mancanza di congruità delle critiche rivolte da Marx a queste affermazioni hegeliane, cfr. Ilting 1984 (a), in part. pp. 104 ss.

Se da un lato questa frase riafferma quella priorità dello Stato sull'individuo e sulla famiglia che prima si è vista in relazione alla *Politica* di Aristotele, essa, al tempo stesso, indica che nello Stato moderno proprio questa prevalenza assume l'apparenza della soddisfazione delle scelte individuali. Il primato della sostanza etica, e della realtà che essa si dà come Stato, sulle prerogative del singolo, si manifesta, in situazioni di pace, proprio nella tutela del diritto alla volontà soggettiva che si sviluppa nella società civile[21]. Quella dinamica tra fenomeno ed essenza, che, come detto, è alla base della caratterizzazione della società civile come «perdita dell'etico», viene qui riaffermata legandola alla questione del 'diritto statuale' interno di uno Stato. Attraversando la sua scissione, l'eticità moderna della sostanza che è la libertà, fa in modo che ognuno possa fruire del suo benessere e lo rende così un singolo che è parte di una moltitudine. La totalità degli individui non si costituisce immediatamente come una moltitudine priva di un etico comune: l'individuo, naturalmente, è sempre parte di una comunità naturale, della famiglia. È poi la struttura istituzionale approntata dallo 'Stato dell'intelletto' a fare in modo che egli possa vivere come individuo indipendente e possa avere una sussistenza senza dipendere dal patrimonio famigliare. Solo la creazione di sfere in cui ognuno ha sussistenza come singolo, quindi solo la rottura dell'eticità immediata della famiglia o di altre comunità appartenenti ancora al mondo contadino, costituisce un individuo che intenda la sua libertà come libera fruizione dei suoi fini nel rispetto della legge.

Dal lato dell'individuo questo significa che egli, come *Privatperson*, riconosce lo Stato dapprima nel modo in cui esso appare nella società civile, scambiandolo con quella 'parvenza' di Stato che è l'organizzazione amministrativa. Solo grazie a questo apparato, il quale non solo fa rispettare la legge, ma mette in condizione di prevenire la lesione dei diritti individuali o la possibilità che non si abbia quel minimo di sussistenza per esserne titolari, ognuno ha la certezza di poter godere della propria proprietà privata o di poter scegliere liberamente il ceto in cui vuole esercitare la sua professione:

[21] Si veda lo *Zusatz* a questo paragrafo in cui Hegel riprende il confronto con lo Stato platonico e quello orientale già da noi seguito trattando della *Società civile*, cfr. *W*, VII, p. 410.

«in queste sfere, nelle quali i suoi momenti, l'individualità e la particolarità, hanno la loro realità immediata e riflessa, lo spirito è come loro universalità oggettiva *parvente* in *essi*, come la potenza del razionale nella necessità (§ 184), cioè come le *istituzioni* considerate nelle pagine precedenti»[22].

Questa prestazione di sicurezza dell'apparato amministrativo dello Stato verso il singolo non esaurisce però ancora la tenuta della *Verfassung* statale. Quest'ultima non si fonda solo sull'appagamento dei *Privatzwecke*, né il rapporto tra individuo e Stato si limita al modo in cui lo Stato appare all'individuo che vi aderisce solo per veder tutelato il proprio benessere: «l'individuo, suddito secondo i suoi doveri, trova come cittadino nel loro adempimento» non solo «la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare», ma anche «l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé d'essere membro di questo intero»[23]. Il rapporto tra individuo e Stato non è riducibile alla prestazione di tutela del benessere materiale offerta dall'amministrazione di Polizia: «di fronte alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo Stato è da un lato una necessità *esteriore* e la loro superiore potenza, alla cui natura le loro leggi, così come i loro interessi sono subordinati e da cui sono dipendenti»[24]; ma oltre a ciò l'individuo aderisce allo Stato perché la finalità di esso diventa fine immanente di quelle sfere: «dall'altro lato esso è il loro fine immanente ed ha la sua forza nell'unità dell'universale fine ultimo e del particolare interesse degli individui, nel fatto ch'essi in tanto hanno *doveri* di fronte ad esso, in quanto hanno in pari tempo diritti»[25].

Questo richiamo al «fine immanente», e alla necessità che gli interessi siano mediati con l'universale non solo da un esterno apparato, riporta in primo piano la specificità di quel passaggio dalla Polizia alle corporazioni che prima si è visto. Sono infatti le corporazioni a fare in modo che gli individui smettano di essere solo parte di una moltitudine e conquistino un'e-

[22] *Rph* § 263.

[23] *Rph* § 261 ann. (*W*, VII, p. 409; trad. it., p. 203).

[24] *Rph* § 261.

[25] *Rph* § 261.

ticità propria della loro attività lavorativa e del loro ambito di interessi. Le corporazioni, rese istituzioni dello Stato, hanno precisamente il compito di fondere l'etico di queste sfere con l'etico di Stato:

«gli individui della moltitudine, poiché essi stessi sono nature spirituali e quindi contengono entro di sé il duplice momento, cioè l'estremo dell'*individualità* che sa e vuole *per sé* e l'estremo dell'*universalità* che sa e vuole il sostanziale, e perciò giungono al diritto di questi due lati soltanto in quanto essi sono reali tanto come persone private [*Privatpersonen*] quanto come persone sostanziali [*substantielle Personen*], – raggiungono in quelle sfere sia immediatamente il primo, sia l'altro in modo tale che essi hanno la loro autocoscienza essenziale nelle istituzioni, intese come l'*universale* essente in sé dei loro interessi particolari, sia in modo tale che le istituzioni garantiscono loro nella corporazione un'attività e occupazione diretta a un fine universale»[26].

Il modo in cui il compito istituzionale delle corporazioni viene qui evocato, parte quindi dall'esigenza che il diritto che ognuno ha all'appagamento dei propri fini privati, proprietà, scelta di ceto, famiglia, difeso e tutelato dall'amministrazione statale, diventi produttore di un etico in quelle sfere in cui ognuno, facendo parte di un'associazione, gode di una particolarità condivisa. Nelle corporazioni ognuno agisce non solo secondo i propri fini privati, ma anche sapendo che i propri fini privati non solo devono porsi in accordo con il benessere di altri, ma di fatto sono accordati per il modo stesso in cui sono organizzate queste associazioni. Si è visto, con l'analisi della società civile, come ciò sia possibile. Le corporazioni non sono l'espressione di un'economia controllata statualmente, né sono comunità inopinatamente inserite in una società protocapitalistica. Esse configurano una maniera, certo dipendente dalla realtà stessa dell'organizzazione della società civile tedesca, di definire la prevenzione e la cura degli squilibri del patrimonio appartenente ad una nazione moderna che abbia forti processi di accelerazione della crescita economica, come si avevano, ad esempio, in Inghilterra. Grazie a questa loro funzione si può pensare che la cura che ogni individuo ha per il proprio benessere si accordi con il benessere del patrimonio della propria corporazione, e l'individuo trovi in questo accordo il proprio

[26] *Rph* § 264.

'onore', quel che rende ognuno riconoscibile rispetto all'etica del proprio ceto.

Tramite il fatto poi che sono rese istituzioni, nelle corporazioni lo Stato si fa garante di quell'etico che nasce nella gestione autonoma dei propri patrimoni, e rende così quest'etico non contraddittorio con i doveri che sorgono dall'unità politica. In tal modo, nel dovere di Stato, l'individuo riconosce tanto la presa in considerazione del suo benessere singolare, quanto il rispetto dell'etica particolare a cui appartiene. Per questo la mediazione tra società civile e Stato che le corporazioni offrono, non va pensata nel senso che le persone private del *Notstaat*, che pure è la società civile, mettano da parte i loro fini privati entrando in istituzioni che trasmettono un'eticità solo statale al disordine della Società civile[27]. Così pure, dal lato dello Stato, non si deve vedere nella corporazione il tramite per cui lo Stato può, gestendo i loro patrimoni, imporre un controllo dirigistico dell'economia; non è in questo modo che l'interesse particolare delle corporazioni passa in quello universale. Questo passaggio consiste piuttosto nel fatto che aver definito sfere in cui il *Bürger* appaga non solo il suo benessere particolare, ma anche il suo etico particolare, e trova in questo la totalità che lo costituisce come individuo, fa in modo che il dovere che egli ha nei confronti dello Stato, non sia altro che la 'vita' stessa che egli conduce in queste sfere. È per raggiungere questo risultato che allo Stato non basta avere una costituzione politica, ma deve dotarsi anche di una costituzione civile:

«queste istituzioni [cioè le corporazioni], costituiscono la *costituzione* [*Verfassung*], cioè la razionalità sviluppata e realizzata, *nell'*ambito del *particolare*, e sono perciò la base stabile dello Stato, così come della fiducia e della disposizione degli individui per il medesimo, e i pilastri della libertà pubblica, poiché in esse la libertà particolare è realizzata e razionale, quindi in esse stesse sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità»[28].

[27] In questo senso può leggersi invece la dottrina delle corporazioni di un hegeliano di destra J.E. Erdmann, del quale si vedano le *Philosophische Vorlesungen über den Staat*; in particolare la seconda lezione, (cfr. pp. 18 ss.) e, per la funzione delle corporazioni nella rappresentanza, la decima lezione (cfr. pp. 119 ss).

[28] *Rph* § 265. Sulla necessità che la costituzione comprenda anche le istituzioni civili si esprimono con molta chiarezza le lezioni del 1818-19; cfr. *Rph 19*, p. 227: «alla costituzione [*Verfassung*] appartengono in primo

L'individuo umano e il suo agire, invece di essere ciò che scinde società civile e Stato, perché diviso tra il suo dovere sostanziale e la soddisfazione del suo benessere, diviene, inserito nella corporazione, ciò nella cui concreta esistenza si mostra l'unità della costituzione di uno Stato. L'opposizione che esiste tra società civile e Stato se si considera la prima «perdita dell'eticità» e il secondo ciò in cui propriamente l'idea etica raggiunge realtà, si fa nella costituzione interna dello Stato la loro unione. Nella costituzione interna, in situazioni di pace, la società civile è superata non con il salto ad uno Stato solo 'etico', ma per il modo stesso con cui la *Verfassung* in cui l'individuo concretamente vive, connette la sua volontà particolare con quella di un gruppo determinato di altri individui. La frattura che può permanere nell'agire del singolo tra il suo diritto e il dovere, tra l'appagamento della sua particolarità e gli obblighi che gli derivano dall'appartenenza all'unità politica, viene mediata dall'istituzione corporativa in cui concretamente l'interesse dello Stato si incontra con gli interessi della società civile[29].

Gli interessi della società civile sono così legati all'oggettività dello Stato non attribuendo allo Stato il principio della società civile, la legge intesa come protezione della sicurezza di ognu-

luogo l'organizzazione del potere statale che vuole l'universale come tale; ma poi appartengono ad essa anche le istituzioni del particolare [*Institutionen des Besonderen*]. Quando si parla di costituzione, si intende spesso con questo termine meramente l'organizzazione, il modo in cui l'universale come tale è attivo. Ma questo universale non è qualcosa per sé, presuppone la famiglia e la società civile. Queste istituzioni appartengono essenzialmente all'insieme della *Verfassung*».

[29] Si può concordare con Ilting quando afferma che non riesce a scorgere alcuna dimostrazione, nonostante quanto dichiara Hegel (cfr. § 256 ann.), del fatto che gli interessi dei membri della società civile passino a coincidere con l'interesse dello Stato, cfr. ILTING 1984 (b), pp. 224 ss. Ma il passaggio dalla società civile allo Stato non viene dimostrato da Hegel mettendo direttamente in relazione singolo e Stato. Piuttosto, mostrando che la stessa perdita dell'eticità operata nella società civile diviene base della stabilità dello Stato nella corporazione resa istituzione di esso, egli dimostra che l'etico della corporazione fondato sugli interessi, così come l'etico solo naturale della famiglia, passano oggettivamente, come componenti della costituzione, nell'etico di Stato. Sottolinea i limiti del passaggio da società civile a Stato anche K. Hartmann, di cui si può vedere HARTMANN 1984, in part. p. 133 e HARTMANN 1977, in part. p. 327.

no che consegni all'individuo umano solo l'astratta particolarità del possesso di una 'cosa', sia essa il proprio stesso corpo fisico o la sua proprietà privata, e non quella di un 'corpo' di individui, di un'associazione, di una comunità ristretta. Uno Stato dotato di una costituzione razionale invece non assicura solo il benessere del singolo, ma anche il benessere delle sfere in cui l'individuo ha il suo etico particolare, le sfere in cui l'individuo non è scisso tra il suo benessere e i suoi doveri, ma la loro unione si presenta come un oggettivo indipendente dall'arbitrio dei singoli. Questo non vuol dire sottovalutare l'importanza delle garanzie giuridiche dell'individuo, che hanno un ampio spazio nella società civile, ma mostrarne l'insufficienza quando si voglia, solo in base ad esse, delineare una costituzione dello Stato in cui l'adesione convinta e consapevole alla legge statale coinvolga le 'sfere vitali' della famiglia o della associazione corporativa, e implichi la protezione di esse e non semplicemente la sicurezza dell''atomo' isolato[30].

L'istituzione corporativa permette di connettere il diritto al benessere materiale al dovere dello Stato, evitando che questa connessione sia operata dal potere politico in un rapporto diretto con il singolo. La differenza instaurata da Rousseau tra uomo e cittadino, come pure la necessità, in Fichte, dello Stato come apparato coattivo, non vengono superate da Hegel affermando oppositivamente al *Notstaat* uno Stato etico che escluda una sfera in cui dominano gli interessi. Ma in ragione del modo in cui gli interessi vengono mediati dal fatto d'esser membri di una corporazione e di una famiglia, nell'obbedienza alle leggi dello Stato il cittadino non riconosce solo la conferma del suo lato astrattamente sostanziale, ciò che lo rende solo

[30] Questa funzione di protezione dei 'corpi particolari' cui il *Bürger* appartiene, nella sostanza, è stato già espresso nella *Verfassung Deutschlands*, dove, a proposito del rapporto tra potere dello Stato e 'libertà' dei cittadini, si afferma: «il potere statale, il governo [deve] lasciare alla libertà dei cittadini ciò che non gli è necessario per la sua destinazione ... [e] nulla deve essergli così sacro quanto garantire e proteggere, in tali cose la libera attività dei cittadini; senza stare a calcolare l'utilità: questa libertà, infatti, è sacra in se stessa»; cfr. *W*, I, p. 482; trad. it., pp. 31-32. Assieme a questa cfr. anche pp. 483-485; in queste pagine, opponendosi alla *Maschinerie* di Stati ad amministrazione centralizzata, Hegel esprime un'idea di 'patriottismo civile', e dei vantaggi che da esso trae uno Stato dalla compiuta unità politica, dai contorni già compiutamente definiti.

un *citoyen*, ma la presa in considerazione della totalità della sua persona, fatta anche dal benessere della sfera civile in cui egli vive[31].

3. *Il patriottismo della costituzione*

La definizione che di patriottismo i *Lineamenti* propongono nel 'diritto statuale interno', delinea dunque un'adesione allo Stato 'costruita' nell'autoamministrazione di apparati istituzionali come quello corporativo. Il patriottismo non si ottiene pretendendo che gli individui agiscano come singoli solo in vista del bene dell'unità politica, ma facendo dell'unità politica e delle sue obbligazioni ciò in cui il singolo vede la tutela non solo del proprio benessere ma anche dell''oggettività' particolare che lo regge:

> «questa disposizione d'animo è in genere la *fiducia* (che può trapassare in intellezione più o meno educata): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello Stato) siccome nel rapporto a me come individuo, – con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero»[32].

Dire che il patriottismo si forma nelle istituzioni della costituzione civile non esclude che un individuo il cui sapere sia

[31] In relazione al modo in cui lo Stato è altro dal *Notstaat* senza essere opposto alle istituzioni che in esso si sviluppano, si potrebbe tentare una partizione dell'idealismo italiano. Croce intendeva la società civile come uno Stato in sé conchiuso e, in un certo senso, trovava inutile l'ulteriore passaggio hegeliano ad uno «Stato etico»; cfr. CROCE 1967, p. 213: «ciò che noi abbiamo chiamato vita politica e Stato in senso stretto o in senso proprio, corrisponde a un dipresso a quello che lo Hegel chiamava 'società civile' e che comprendeva non solo l'operosità economica degli uomini, la produzione e lo scambio delle merci e dei servigi, ma anche il diritto e l'amministrazione o governo in base alle leggi». Ben diversa la posizione di Gentile, che correttamente aveva colto la novità di una definizione etica dello Stato che non ne affidasse la fondazione alle libertà dell'individuo e ai suoi fini singolari, ma che individuava come un limite di Hegel aver assegnato sfere autonome alla famiglia e alla società civile al di fuori dello Stato, misconoscendo così la caratteristica moderna dell'eticità dello Stato hegeliano e la struttura propria della sua costituzione interna; cfr. GENTILE 1932, in part. pp. 129 ss.

[32] *Rph* § 268.

particolarmente educato possa arrivare a comprendere da dove il diritto alla sua stessa volontà soggettiva derivi, e quindi ad agire aderendo consapevolmente allo Stato come entità politica. Ma l'oggettività della costituzione dello Stato non si fonda su questa disposizione politica del singolo, piuttosto sulla fiducia verso le istituzioni di un individuo che è abituato nei suoi normali rapporti di vita a riconoscere l'oggettività delle leggi e a rispettarle. Ciò che motiva questo rispetto può essere, dal lato dell'individuo, la mera preoccupazione per la cura del proprio benessere o della propria corporazione. L'individuo può anche non aderire all'etica di Stato e continuare a vedere nelle leggi dello Stato semplicemente ciò che gli assicura la fruizione del suo benessere materiale. Ciò che importa per una solida costituzione interna dello Stato è che il benessere delle corporazioni, dei ceti e delle organizzazioni comunali, sia in accordo con quello statale e non si ponga in opposizione con esso.

In questa maniera di configurare il patriottismo è evidente l'opposizione tanto all'idea rousseauiana di un'adesione allo Stato fondata sulla virtù, quanto al legame che Kant instaura tra patriottismo e «suolo paterno»[33]. Da questo punto di vista essa potrebbe legittimamente inserirsi piuttosto in una linea che ha nell'opera di autori come Adam Ferguson una delle sue origini ideali[34], e nelle riforme promosse da Stein l'esempio di una concreta traduzione istituzionale[35]. A questo proposito si

[33] Cfr. *Über den Gemeinspruch*, in *GS*, VIII, p. 291: «Patriottico è... quel modo di pensare, secondo il quale ognuno nello Stato (non escluso il capo dello Stato) considera il corpo comune [*das gemeine Wesen*] come il grembo materno da cui proviene, oppure il paese come il suolo paterno sul quale è nato, e che deve anch'egli tramandare come un pegno prezioso».

[34] Cfr. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*. Per il concetto di libertà civile e di un modello di autoamministrazione delle istituzioni civili cfr. Part. III, sec. 6, «Of Civil Liberty», pp. 258 ss. Si veda anche pp. 274 ss. a proposito dei governi misti in cui «the popular interest finding a conterpoise in that of the prince or of the nobles, a balance is actually established between them, in which the public freedom and the public order are made to consist».

[35] Cfr. SCHWAB 1971, il quale mostra come alla base dell'idea di un «patriottismo etico» di Stein, formato nell'amministrazione della vita civile, ci fosse una critica profonda del sistema «metafisico» di Rousseau, inapplicabile a grandi Stati, e il riferimento invece alla monarchia come governo misto derivata da Montesquieu (cfr. pp. 71-72) legata a influssi profondi (mediati

può ricordare come in uno dei corsi precedenti il testo a stampa, Hegel richiami questa tradizione culturale citando esplicitamente il cosiddetto «patriottismo inglese»:

«la *Gesinnung* politica ha essenzialmente il momento che gli individui sanno che la loro sussistenza dipende essenzialmente dall'universale. Questa *Gesinnung* patriottica ha più in particolare la determinazione, che l'individuo sa che i fini della sua particolarità possono esistere solo tramite l'universale. In questo senso in particolare si mostra spesso il patriottismo inglese. La *Gesinnung* politica è per questo un momento di mediazione. Ha per suo contenuto il particolare, e l'universale appare come il vincolo profondo con cui sussistono le sfere particolari. Ma tramite questa mediazione l'universale stesso diventa un fine»[36].

Il paragrafo che Hegel dedica al patriottismo non offre però solo lo spunto per assegnarne la definizione ad una determinata opzione istituzionale. Nella nozione di patriottismo Hegel finisce di tessere una trama concettuale che si sviluppa sin dalle prime righe dell'opera, e che rende il suo modello di patriottismo qualcosa di profondamente peculiare. È infatti in questa nozione di patriottismo che si conclude quell'attacco alla nozione di coscienza morale prima visto in relazione alla moralità, e alla sua pretesa di dettare da se stessa ciò che rende la sua libertà oggettiva. L'agire di un individuo capace di sentire soggettivamente la giustezza oggettiva del suo agire, non si realizza nello sforzo straordinario dell'atto eroico, ma si forma nella consuetudine di normali rapporti di vita improntati a rettitudine:

«per patriottismo viene intesa frequentemente soltanto la disponibilità ad atti e sacrifici *straordinari*. Ma essenzialmente esso è la disposizione d'animo, la quale nelle relazioni di vita e situazioni ordinarie è avvezza a sapere la *res publica* [*Gemeinwesen*] per la sostanziale base e finalità. Questa coscienza confermantesi in tutte le relazioni durante l'ordinario andamento della vita è allora ciò sulla cui base si fonda anche la disponibilità allo sforzo straordinario»[37].

da Feder e Garve; cfr. pp. 92-93) del modello inglese di patriottismo civile, secondo l'influenza in primo luogo di Ferguson, ma anche di Shaftesbury e Hutcheson (cfr. in part. pp. 51 ss.). Sul concetto di 'patriottismo' nel Settecento tedesco cfr. VIERHAUS 1987, pp. 96-109. Qualche spunto sul patriottismo hegeliano anche in SIEP 1988.

[36] *Rph 19*, pp. 227-228.

[37] *Rph* § 268 ann. Si può inoltre qui notare che proprio in base a quest'analisi della rettitudine si giustificano le precisazioni che Hegel rispetto a

A conferma del nesso che queste affermazioni hanno con le critiche alla moralità jacobiana, e all'analisi fatta da quest'ultimo dell'atto eroico, ritorna qui la considerazione sul fatto che l'uomo è disposto più spesso ad essere magnanimo che retto: «come però gli uomini frequentemente sono più volentieri magnanimi che retti, così essi si persuadono facilmente di possedere quel patriottismo straordinario, per risparmiarsi questa verace disposizione d'animo, o per scusarsi della sua mancanza»[38].

Con il pervenire al patriottismo si rende chiaro che il «volere divenuto *consuetudine*», la libertà diventata una seconda natura di ogni individuo, in particolare per quel ceto di cittadini che agisce in situazioni di 'perdita dell'eticità', deve essere un compito continuamente rinnovato dalle istituzioni dello Stato se si vuole che l'adesione alle sue leggi o disposizioni avvenga non solo tramite la mera positività ma grazie ad un'adesione convinta e fiduciosa ad esse. In relazione a ciò ritorna, nella definizione di patriottismo, lo stesso rapporto tra certezza e verità che abbiamo visto distinguere l'oggettività etica da qualsiasi oggettività possa raggiungere, come un 'dover essere', il soggetto morale:

«la disposizione d'animo [*Gesinnung*] politica, il *patriottismo* in genere inteso come la certezza che sta nella *verità* (una certezza meramente soggettiva non vien fuori dalla *verità*, ed è soltanto opinione) e come il volere divenuto *consuetudine*, è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello Stato, come

Montesquieu fa in quella confutazione della partizione antica delle costituzioni contenuta in *Rph* § 273 ann. A differenza di Montesquieu che, enumerando le disposizioni d'animo che reggono le diverse costituzioni, distingue l'onore come quella tipica della monarchia e la virtù come quella tipica della democrazia (cfr. *L'Esprit des Lois*, pp. 25 ss.) Hegel afferma che «è da rimuovere l'equivoco per cui, pel fatto che nella repubblica democratica la disposizione d'animo della virtù è la forma sostanziale, nella monarchia questa disposizione d'animo fosse spiegata per prescindibile o magari assente, e infine per cui la virtù e l'attività *legalmente determinata* in un'organizzazione *articolata* fossero l'una rispetto all'altra contrapposte e incompatibili». Hegel inoltre precisa che Montesquieu parla dell'onore come della *Gesinnung* propria della monarchia perché con questa intende riferirsi alla monarchia feudale, una monarchia in cui i corpi intermedi erano depositari di privilegi, e non una parte essenziale della costituzione propria di una moderna monarchia.

[38] *Rph* § 268 ann. (*W*, VII, pp. 413-414.; trad. it., p. 205, lievemente modificata).

tale che in esso la razionalità c'è *realmente*, così come riceve la sua conferma nei fatti dell'agire conforme ad esse»[39].

La libertà personale infinita dell'uomo è un oggettivo che è reale (*wirklich*) indipendentemente dall'agire del soggetto cui si impone come un dovere. Questa realtà non si fonda né sull'eticità solo naturale della famiglia, né sulla prestazione di benessere che l'apparato amministrativo dello Stato assicura, ma precisamente sull'unificazione di un'istanza superiore al singolo, esemplificabile con il riconoscimento che si dà in una comunità ristretta come la famiglia, e l'assenza di ogni riconoscimento che si ha nella società degli individui singoli, in cui ognuno agisce per il suo interesse. L'elemento etico che culmina nell'unità politica ha un'adesione incondizionata non perché l'individuo virtuoso fa suo fine lo Stato, ma perché testimonianza di quella vita della sostanza che nell'epoca moderna comporta anche la soddisfazione del benessere materiale di ogni singolo e dei suoi gruppi, soddisfazione che la sostanza etica riesce a «reggere dentro di sé» senza per questo negarsi come sostanza.

Lo Stato moderno non coincide con alcuna comunità, e tuttavia riesce a legare a sé l'individuo con un'adesione incondizionata che solo l'etico comunitario degli antichi ha saputo esprimere. L'individuo obbedisce alle leggi anche se non si sente parte di alcuna comunità statale, proprio perché il mondo di cui lo Stato è tutela, un mondo in cui ogni individuo è libero, diviene produttore di comportamenti anche in sfere di vita che statali non sono. La priorità dell'etico moderno, che trova nel potere politico dello Stato la sua realtà, e che si impone contro qualsiasi istanza comunitaria che non vi corrisponda, non è mantenuto, in situazioni di pace, nell'opposizione con la famiglia e la società civile, le sfere in cui l'individuo vive concretamente. È invece proprio quell'etico che, tramite la costituzione civile dello Stato e le sue istituzioni, fa in modo che sia la famiglia, sia la società civile, siano costituite da liberi soggetti. Solo grazie alla connessione del potere politico con la costituzione civile, alla preminenza dello Stato corrisponde un soggetto finito che, obbligato ad adempiere i doveri che la convivenza impone, mantiene in quest'obbligo la soddisfazione dei

[39] *Rph* § 268.

propri fini particolari e ricompone così il suo «lato sensibile» e il suo «lato razionale». Quella coincidenza di diritto e dovere che, come abbiamo visto, definiva la compiutezza dell'agire etico culminante nello Stato, viene così supportata da tutta quella rete di doveri particolari che strutturano la convivenza nella famiglia e nella società civile. E a loro volta questi doveri traggono la loro necessità, quindi la cogenza con cui si fanno seguire, dal dovere d'esser membri dello Stato, dovere che coincide con il diritto d'ognuno ad essere considerato una libera persona[40].

Quando si realizza nella vita di uno Stato questa completa connessione tra l'eticità dei gruppi e il funzionamento dell'intero corpo politico, si può dire che lo Stato è compiutamente tale: il patriottismo della costituzione implica l'uscita dall'"apparenza' dell'organismo dello Stato. Oltre la mediazione operata dalla costituzione civile e le sue istituzioni, lo Stato non giustifica più la sua esistenza per il soddisfacimento che esso procura al principio della società civile, sebbene questa apparenza possa continuare a persistere nella coscienza del singolo. Avendo mostrato come nella sua costituzione civile la sostanza che è la libertà superi l'opposizione dell'agire del singolo, è qui raggiunta come costituzione politica la piena manifestazione della Soggettività della sostanza:

> «lo spirito è a sé oggettivo e reale non soltanto inteso come questa necessità e come un regno dell'apparenza, bensì come l'*idealità* della medesima, e come ciò che è ad essa interno; così quest'universalità sostanziale è *a se stessa* oggetto e fine, e quella necessità per questo tramite è a sé altrettanto nella *figura* [*Gestalt*] della libertà»[41].

[40] Credo sia lecito instaurare un parallelo fra il rapporto che la costituzione in Hegel configura tra Stato e sfere prestatali e alcuni risultati della ricerca storica. Per il nesso esistente tra quella fase determinata dello sviluppo dello Stato moderno che va sotto il nome di assolutismo e i vincoli dei corpi non statali in cui la stessa autonomia individuale veniva disciplinata, cfr. OESTREICH 1969, in part. pp. 337 ss. Per uno sviluppo della prospettiva di Oestreich, che ne coglie la peculiarità dell'impostazione nella capacità di chiarire il nesso esistente tra i processi di disciplinamento sociale e l'azione dello Stato, cfr. SCHIERA 1994 (a), in part. pp. 33 ss. In generale, sul concetto di disciplinamento in G. Oestreich si rimanda a SCHULZE 1987, in part. pp. 273 ss.

[41] *Rph* § 266.

Il medesimo rapporto che nell'eticità in generale si instaura tra 'autocoscienza' e 'mondo sussistente', si instaura quindi tra patriottismo della costituzione e organismo dello Stato e i suoi poteri. È la stessa idea etica che, in ragione del suo sviluppo, ossia in ragione dell'articolarsi di famiglia, società civile e Stato nei modi prima visti «come sostanzialità *soggettiva* è la *disposizione d'animo* politica, come sostanzialità *oggettiva* nella differenziazione da quella è l'*organismo* dello Stato, lo Stato propriamente *politico* e la *sua costituzione*»[42].

Perché, nonostante l'assenza di una comunità, si possa dar ragione di quell'oggettività della libertà nel mondo a cui Hegel si è sempre richiamato per evidenziare le fallacie del contratto, va delineato un modello di gestione dell'ordine politico che si mostri in grado di connettere la costituzione politica dello Stato, e i suoi poteri, con i luoghi in cui propriamente anche il singolo raggiunge la sua determinatezza. Solo analizzando il nesso tra costituzione civile e costituzione politica, realizzata da un apparato istituzionale, si risolve il difficile compito teorico e pratico di definire la sostanza in cui, anche i moderni, vivono.

[42] *Rph* § 267.

Capitolo terzo

Governo delle autonomie amministrative e rappresentanza politica

1. *Storia del Württemberg e presente d'Europa*

La riflessione sul ruolo svolto da istituzioni corporative nella costituzione di uno Stato compiutamente sovrano non appare solo con l'elaborazione dei *Lineamenti.* Nella *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg*[1], il confronto con la permanenza di ordinamenti corporativi risalenti ad una fase precedente l'affermarsi della piena statualità moderna, ha un posto centrale nella delineazione di un possibile rinnovamento degli apparati amministrativi comunali del piccolo Stato svevo e nella proposta di un nuovo modello di rappresentanza. Seguirne alcuni aspetti, in uno scritto che ha anche intenti di intervento diretto sulla realtà politica analizzata, serve a comprendere come la riflessione sui poteri dello Stato, esposta nella *Filosofia del diritto* secondo quanto dettato da esigenze sistematiche, nasca in connessione con la verifica della funzionalità concreta delle istituzioni tramite cui tali poteri agiscono.

Lo scritto, com'è noto, ripercorre le fasi iniziali del conflitto fra Federico I e la dieta convocata nel gennaio del 1815, utilizzando a questo scopo i primi trentatré volumi degli atti parlamentari[2]. Essi coprono il periodo che va dall'inizio dei lavori,

[1] Per il ruolo di questo scritto nel complesso del pensiero politico hegeliano, cfr. CESA 1976, pp. 107-143. Si veda inoltre, sullo stesso tema, CESA 1974, in part. pp. XXXII ss.

[2] I volumi che analizza Hegel permettono di delimitare «ein geschichtliches Ganzes» con un'autonomia propria rispetto alla fase successiva dei lavori della dieta, perché appartenenti ad un primo periodo del conflitto, chiusosi

fissati per il 15 marzo dello stesso anno, fino alla morte del re, avvenuta il 30 ottobre 1816, che segnò l'inizio di una nuova fase del conflitto. La decisione di concedere una costituzione, maturata in relazione alla partecipazione del re al congresso di Vienna, aveva come scopo quello di chiudere il periodo in cui Federico, nominatosi re agli inizi del 1806, aveva instaurato nel suo antico ducato un regime assolutistico, escludendo qualsiasi forma di rappresentanza. La costituzione avrebbe finalmente dato una regolazione ai diritti dei ceti ereditati dall'antico Württemberg e a quelli dei nuovi *Mediatisierten*[3]. Ma l'intenzione del re di prevenire l'opposizione interna concedendo una costituzione ancor prima che fosse richiesta, dovette infrangersi contro la strenua opposizione della dieta che rifiutò l'*Entwurf* redatto dal ministero di Stato e aprì una fase di conflitto costituzionale che diede luogo ad una vera e propria battaglia pubblicistica e diplomatica[4].

Nonostante la recensione hegeliana sia stata etichettata da molti dei lettori dell'epoca come il prodotto di una fazione[5], essa realizza davvero, per chi non abbia interesse a ricavarne dati per annettere Hegel ad una parte politica, l'intenzione dichiarata in apertura: utilizzare l'occasione offerta da un evento contemporaneo per illustrare un sistema globale di concezioni politiche, così da non ricorrere, per una volta, all'astratta eloquenza o alla convenzionalità degli *exempla* ricavati da età

con la morte del re e con la fine dei lavori della commissione della dieta incaricata di redigere un progetto di costituzione alternativo a quello regio, cfr. *W*, IV, p. 462.

[3] Per una descrizione generale della storia del Württemberg all'inizio dell'Ottocento cfr. MANN 1992, in part. pp. 263 ss. Per lo sviluppo complessivo della rappresentanza politica del Württemberg nel corso dell'Ottocento, cfr. BRANDT H. 1987, sul periodo che qui interessa cfr. pp. 19-32.

[4] Per la ricostruzione degli avvenimenti principali di questo conflitto cfr. GRAWERT 1988. R. Grawert distingue tre gruppi di interessi principali che si affrontano nelle prime fasi del conflitto, quello degli *Standesherren*, quello degli *Altwürttemberger* e il terzo dei *Ministerialien* e *gemäßtige Reformkräfte*, cfr. p. 135. Interessante inoltre l'analisi qui dedicata al ruolo svolto da von Wangenheim e al fallimento della sua funzione di mediazione tra ceti e principe nella prima fase del conflitto, cfr. pp. 140 ss.

[5] Lo scritto hegeliano fu giudicato vicino alle posizioni di von Wangenheim, il ministro che in quei mesi cercava per conto del principe di raggiungere un compromesso con la dieta. Su questo cfr. CESA 1976, pp. 109 ss.

antiche come quella greca o romana[6]. La realtà delle idee con cui Hegel si confronta non si trova nelle opinioni di altri pensatori a cui opporre le proprie, ma negli avvenimenti stessi appena accaduti, con quel che di transeunte, come ogni contemporaneità, essi contengono[7]. Questa operazione di registrazione 'in presa diretta' però, come sempre avviene quando Hegel volge lo sguardo al suo presente, non è fatta al fine di confortare con l'evidenza dell'attualità la validità di quanto egli sostiene. Scopo del filosofo è piuttosto la comprensione di quel che di necessario, ossia all'altezza della razionalità propria dell'epoca, c'è negli eventi che a lui, come ai suoi contemporanei, è stato dato di vivere direttamente[8]. Le proposte politiche contenute in questo come in altri scritti di occasione, si propongono come la conseguenza dimostrata di una considerazione più generale sull'evoluzione ultima della vicenda dello Stato, interprete determinato e quindi storico della razionalità moderna.

Tutto lo *Scritto* del 1817 ruota infatti attorno alla convinzione che la «cultura del tempo» abbia ormai l'idea di cosa sia uno Stato sovrano al suo interno, ossia dotato di una costituzione non-dualistica che abbia superato le tensioni dovute alle spinte provenienti dai 'corpi intermedi', aristocrazia e terzo 'stato', contro la monarchia. Inoltre, i «venticinque anni appena trascorsi», ossia gli eventi sviluppatisi a partire dalla Rivoluzione francese, hanno spesso dato a questa idea l'evidenza concreta di eventi laceranti, distruttivi[9]. Se non all'idea, anche a questa evidenza si oppongono dunque i membri della dieta del Württemberg quando intendono la loro funzione di rappresentanza in opposizione al potere monarchico. Tale opposizione era consentita da una situazione storico-costituzionale nella

[6] *W*, IV, p. 463.

[7] *W*, IV, p. 463.

[8] Sul rapporto tra gli scritti politici hegeliani e il suo sistema di filosofia del diritto, da non intendere come la mera applicazione di principi astratti ad avvenimenti storici, cfr. le osservazioni di JAESCHKE 1983, in part. p. 34.

[9] *W*, IV, p. 465. Per i riferimenti alla Rivoluzione francese, come momento in cui si comincia a riconoscere come valido in una costituzione solo ciò che soddisfa il diritto razionale cfr. anche *W*, IV, p. 504, pp. 506-507, e p. 525.

quale al di sopra delle due parti, principe e ceti, la decisione politica apparteneva ad un terzo soggetto, l'impero, che con i suoi tribunali componeva i conflitti che il rapporto 'contrattuale' tra monarchia e dieta determinava[10]. In questo modo monarchia e ceti potevano essere 'tenuti insieme' pur nel riconoscimento della reciproca indipendenza. Ma con la nuova situazione venutasi a creare a partire dalla pace di Presburgo del 26 dicembre 1805, e con l'atto di fondazione della Confederazione renana del 12 luglio 1806, che riconosceva ai suoi Stati una sovranità che sanciva la fine di ogni connessione con l'impero, qualsiasi dualismo interno allo Stato riguardo all'attribuzione di sovranità non può più ricevere una 'copertura' imperiale. A questo si aggiunga la constatazione che l'atto federale con cui si chiuse il congresso di Vienna, stabilendo che ogni Stato tedesco dovesse dotarsi di ordinamenti rappresentativi, sanciva di fatto per ognuno di essi il raggiungimento di una compiuta sovranità statale, rendendo così definitivamente assurdo, se non ridicolo, l'appellarsi dei ceti ai garanti dell'antica costituzione[11]. Impostando la discussione sulla costituzione concessa dal re come se quest'ultimo incarni ancora un potere cui opporsi, la dieta si mostra dunque incapace di comprendere che non si trova più nell'antica costituzione territoriale e che il suo ruolo va totalmente ripensato. Che essa lo voglia o no, la dieta, come del resto anche il principe, è immessa «in un elemento completamente nuovo, quello *politico*»[12], che la rende bensì titolare di un potere, ma appunto di un potere statale. Opporsi al monarca rivendicando i propri antichi 'di-

[10] *W*, IV, p. 499 ss.

[11] Nella sua seduta del 26 luglio la dieta si era richiamata agli Stati che garantivano la sua antica costituzione, e Hegel commenta sarcasticamente: «ci fu il richiamo ai garanti dell'antica costituzione: mancò soltanto che la dieta avesse inviato missive anche ad una dieta dell'impero con sede a Ratisbona, e a un consiglio aulico con sede a Vienna», cfr. *W*, IV, p. 580; trad. it., p. 164.

[12] A proposito del diritto di votare le imposte Hegel oppone alle rimostranze della dieta la seguente affermazione: «dopo che il Württemberg è diventato uno Stato indipendente, anche il diritto della dieta di votare le imposte acquista una pari indipendenza, e quindi un significato del tutto nuovo, per cui è del tutto impossibile appellarsi alla situazione esistente prima ... è sorto un elemento completamente nuovo, quello *politico*, che le diete prima ignoravano e nel quale ora vengono immesse». Cfr. *W*, IV, 488; trad. it., p. 161.

ritti di libertà' vuol dire invece comportarsi ancora come se chi regola il domino politico, principe o impero, sia esterno allo Stato[13].

L'occasione del piccolo, e fondamentalmente provinciale *Schwabenstreich*[14], diventa così lo specchio su cui 'far riflettere', nelle parti dello scritto più programmatiche, i caratteri fondamentali della rappresentanza politica e della struttura amministrativa di uno Stato che possa dirsi sovrano al suo interno. Sono infatti la rappresentanza e l'amministrazione i due ambiti nei quali la dieta e i suoi membri devono cercare la loro destinazione propria in rapporto alla vita statale. Solo la comprensione dei nuovi compiti che, rispetto ad entrambi questi fattori costituzionali, l'evoluzione della sovranità statale assegna loro, può fare in modo che essi smettano di comportarsi come se il «mortaio»[15] degli eventi della storia europea non li riguardasse e cessino di condursi con lo stesso atteggiamento del commerciante che, perduto ogni suo avere in un naufragio, pretende, richiamandosi al passato, gli altri continuino a fargli credito[16].

La strategia hegeliana per portare i ceti a questa consapevolezza non consiste però nell'opporre semplicemente la fattualità del presente all'autorità della tradizione. Lo studio del passato, al quale i ceti si richiamano continuamente per difendere il «buon diritto antico»[17], mostra come l'attenersi a ciò che prescrivevano le antiche istituzioni, implichi più obblighi da parte loro, nei confronti del potere principesco, che riconoscimento di diritti. Rappresentanza e amministrazione dello Stato, nella costituzione antica[18], sono infatti emanazione del potere del

13 Esemplare in tal senso l'atteggiamento della dieta nei confronti della minaccia di Napoleone tornato in Francia dall'isola d'Elba, cfr. *W*, IV, pp. 518 ss.

14 Cfr. HEGEL, *Briefe*, II, p. 176, *Hegel an Niethammer*, 31 gennaio 1818.

15 *W*, IV, p. 507.

16 *W*, IV, pp. 505-506.

17 *W*, IV, p. 533.

18 L'atto costitutivo del dualismo territorial-cetuale su cui si fondava la costituzione antica del Württemberg, va riferito al Trattato di Tubinga dell'8 luglio 1514, assieme alla convenzione ereditaria del 27 febbraio-2 marzo 1770; su questo cfr. GRAWERT 1988, p. 128.

principe, e prevedono molte più restrizioni ed eccezioni ai poteri della dieta di quanto i suoi membri non credano. Hegel se ne fa un'idea precisa utilizzando l'*Entwurff einer Geschichte des engern landschaftlichen Ausschusses* di L.T. Spittler[19], in cui lo storico di Gottinga, ricostruendo le vicende della rappresentanza nel Württemberg negli ultimi tre secoli, coglie la specificità dello sviluppo dei corpi rappresentativi provinciali dello Stato svevo nel fatto che esso appartiene ad una tipologia storico-costituzionale in cui la rappresentanza cetuale non nasce in tutte le sue componenti come sviluppo diretto del sistema feudale[20]. In particolare, il cosiddetto «terzo stato» non è cresciuto nell'opposizione al potere del principe, ma al contrario è solo grazie al potere monarchico che esso è giunto a costituire, accanto a *Adel* e *Prälaten*, un corpo autonomo[21]. La ragione va ricercata nel fatto che la rappresentanza delle città del territorio è sempre stata composta in buona parte dal corpo di funzionari del principe, inviati in esse per curarne l'amministrazione. Già Eberhard I, la cui casata raggiunse la dignità ducale, chiamò nel 1482 a giurare sulla conservazione e non dispersione del suo patrimonio non solo prelati e cavalieri ma, raccogliendo il consiglio di queste componenti, anche deputati e funzionari dei suoi territori, determinando così lo sviluppo successivo della rappresentanza territoriale[22]. Spittler non nasconde che ai suoi lettori questo possa apparire dal punto di vista del diritto pubblico un'anomalia. I deputati delle città non erano infatti eletti dai cittadini, ma venivano chiamati a

19 Questo scritto è compreso in SPITTLER, *Zweite Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke*, pp. 353-510. Hegel cita direttamente da quest'opera in un solo luogo dello *Scritto sugli atti*, cfr. *W*, IV, p. 575. Nella biblioteca hegeliana erano comunque presenti entrambe le raccolte curate da Spittler, quella sopra riferita e L.T. SPITTLER, *Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke zur neuesten Wirtembergischen Geschichte*, Göttingen 1791 (cfr. *Verzeichniß*, p. 48).

20 Cfr. SPITTLER, *Zweite Sammlung*, pp. 353, in cui, a proposito dei «Wirtembergische Landstände» si afferma: «Die Verfassung dieses Corps hat sich nicht, wie es sonst von einem großen Theil der übrigen deutschen Landstände gilt, aus dem Feudal-Systeme entwickelt; sie ist nicht blos den Schicksaalen des Grundeigenthums gefolgt».

21 *Ibidem*, pp. 354 ss.

22 *Ibidem*, pp. 356-357.

rappresentarle i funzionari che là avevano amministrato per esempio la giustizia, o le entrate territoriali[23]. Lo stesso uomo del principe, che da lui aveva ricevuto il suo ufficio, e contro il quale i cittadini delle città avrebbero avuto magari da lamentarsi, doveva portare al principe le loro eventuali rimostranze[24]. Ma sulla descrizione delle carenze prevale nello scritto di Spittler un forte favore verso questa forma di rappresentanza che legava strettamente, attraverso il suo corpo di funzionari, principe e città del suo territorio. Sulla bontà di questo sistema rappresentativo testimonia il fatto che «in più di un grande regno, dove la costituzione [*National-Verfassung*] sembra essere molto ben consolidata da istituzioni cetuali, ancora oggi una gran parte dei ceti rappresentativi [*Stände*] è costituita da funzionari del re»[25]. A questo si aggiunga che l'antica costituzione apparteneva ad un mondo in cui non si era ancora insinuato nei sudditi il sospetto che il re potesse intendere il potere di cui era investito a suo esclusivo vantaggio personale: «il mondo antico, in cui si sono formati questi rapporti, non era così diffidente e così politicamente smaliziato [*schlau*] come il nostro»[26]. I funzionari del principe apparivano quindi non i portatori di interessi di parte, ma al contrario coloro i quali, in ragione della stessa attività da loro esercitata, erano i più idonei a conoscere le esigenze del popolo del territorio: «chi pareva dovesse conoscere meglio il territorio [*Land*] – ciò che era senz'altro vero per i vicarî territoriali [*landesherrlichen Vögten*] e per i funzionari – sembrava anche il suo più sicuro difensore e rappresentante»[27]. Tale rappresentanza inoltre, non era esclusivo monopolio di un corpo chiuso composto solo da funzionari e distaccato dalla vita concreta delle città, ma al contrario lo «spirito di corpo» a cui affidare la garanzia che essi agissero per gli interessi della parte di territorio in cui esercitavano le loro funzioni e non per se stessi, nasceva proprio dall'interazione continua con i rappresentanti dei cittadini. Questi ultimi, da

23 *Ibidem*, p. 358.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p. 359.

26 *Ibidem*. Hegel cita la frase successiva da quest'opera di Spittler, cfr. la nota in *W*, IV, p. 575.

27 SPITTLER, *Zweite Sammlung*, p. 359.

parte loro, erano costituiti dalla maggioranza degli «uomini timorati e onesti» che, grazie al continuo contatto con i funzionari del principe, potevano deliberare sulle grandi questioni comuni riguardanti il territorio attenendosi al diritto del regno e senza alcuna preoccupazione di accontentare solo la loro comunità di provenienza[28]. In questo modo, le varie parti del territorio potevano concentrarsi attorno ad un punto di aggregazione, ad un interesse comune. In vista di esso, operando insieme abitanti del territorio e funzionari del principe, gli interessi dello Stato si incontravano con quelli delle comunità locali.

Una tappa fondamentale nell'evoluzione di questo modello di rappresentanza, tappa in cui si compie il passaggio dalla figura dei funzionari da meri esecutori del volere del principe ad effettivi latori della volontà delle città, è indicata nel processo di riforma amministrativa promossa dal duca Christoph[29], che riprende nel 1551, dopo dodici anni di interruzione, a convocare il *Landtag*[30]. Confermando il trattato di Tubinga dell'8 luglio 1514[31], il duca chiama a rappresentare le città del territorio i vicarî territoriali assieme ad un membro del tribunale e ad uno del consiglio municipale[32], non seguendo ancora il chiarimento del trattato dato dall'imperatore Carlo V che prevedeva che le città e i suoi funzionari fossero liberi di farsi rappresentare dalle persone in cui riponevano maggiore fiducia e non necessariamente dagli uomini del sovrano[33]. Nonostante ciò, il potere centrale mostra comunque la volontà precisa di cominciare a intendere il 'terzo stato' come un corpo compatto al suo interno, che traesse bensì le sue componenti dai funzionari

[28] *Ibidem*, p. 359.

[29] *Ibidem*, pp. 385 ss.

[30] Sulla figura di questo duca e le riforme da lui promosse cfr. MAURER 1985, sulla rappresentanza in part. p. 145-146.

[31] Cfr. SPITTLER, *Zweite Sammlung*, pp. 362-363.

[32] Cfr. *ibidem*, p. 390, in cui viene citata una fonte del 23 aprile 1515, che chiarisce che le figure istituzionali delle città che partecipano alla rappresentanza debbano essere «der Amtmann, so von der Landschaft ist, dazu einer vom Gericht und einer vom Rath». È verosimile che Hegel ricavi da qui il testo di questa norma, riportata nello *Scritto sugli atti*, cfr. *W*, IV, p. 477.

[33] SPITTLER, *Zweite Sammlung*, p. 390.

e dagli amministratori delle città, ma con un'autonomia ormai riconosciuta[34].

2. *Funzionari statali e ceto intermedio*

Tener presente lo sfondo costituito da questi precedenti storico-costituzionali è essenziale per comprendere la connessione continua instaurata da Hegel, nello *Scritto sugli atti dell'assemblea del Württemberg*, tra amministrazione e rappresentanza politica. Esse vanno considerate come due lenti di uno stesso visore, le quali solo se tenute assieme, come invita a fare la considerazione della loro origine in rapporto alla storia dell'affermarsi della sovranità statale, permettono di scorgere con nettezza i contorni che le figure dei funzionari pubblici e dei cittadini, nella loro partecipazione alla vita pubblica, possono avere nel presente. La consapevolezza che è dalle funzioni della *Ministerialität*, del ceto dei funzionari del principe inviati nei comuni a curarne l'amministrazione, che si sviluppa un processo in grazia del quale i consiglieri comunali borghesi (*die bürgerlichen Ratsverwandten*) vengono elevati a godere dei diritti degli altri membri della dieta, finché i loro voti da consultivi giungono ad essere pienamente deliberativi[35], porta infatti Hegel a formulare un'analisi della riforma dello Stato svevo tutta impostata sul confronto con questo sviluppo storico e a motivare le sue critiche, tanto ai ceti quanto al principe, rilevando la mancanza di consapevolezza che, di questo sviluppo, entrambi mostrano.

Proprio per il ruolo centrale avuto in esso dalla monarchia, il primo attacco è diretto significativamente contro il ministero statale e il modo in cui, nella proposta di costituzione, viene delineata, accanto ai membri di diritto, la selezione della rappresentanza elettiva. Essa prevede norme che, lungi dal renderla poco 'liberale', hanno dei limiti nelle concessioni fatte al «principio democratico» che «penetra nell'ordine statale senza che ci sia nulla che lo inquadri»[36], così che è la stessa costitu-

34 *Ibidem*, pp. 390-391.

35 *W*, IV, p. 477.

36 *W*, IV, p. 472.

zione del re a rendersi autrice della rottura di ogni connessione tra potere monarchico e formazione del «terzo stato». Essa prevede infatti l'esclusione dall'elettorato passivo dei dipendenti statali[37], ossia di chi, più di ogni altro, possiede quella *Gesinnung* che lo fa adatto alla rappresentanza, il «senso dello Stato»[38], ed è più idoneo quindi a trattare affari che devono servire l'interesse generale. Questa esclusione è tanto più difficile da condividere se si considera che non è prevista alcuna preclusione verso un'altra categoria, quella degli avvocati, il cui *animus* privatistico la rende assai meno adatta a questa funzione[39].

Ricordando il trattato di Tubinga, Hegel tratteggia la situazione fissata dalla costituzione antica, e di fronte alla inevitabile obiezione di voler attribuire ad un corpo che sia emanazione del potere del principe anche funzioni di rappresentanza, la risposta è secca: «a segnare il confine tra plebaglia e cittadini è il ritenere che ciò che vien fatto nell'interesse del governo e dello Stato sia contro l'interesse del popolo»[40]. Ma al di là del tono polemico, che fa pensare che Hegel non tenga in giusto conto quell'odierno atteggiamento smaliziato verso lo Stato evocato da Spittler, la sua argomentazione contro un'obiezione

[37] *Königliche Verfassungs-Urkunde vom 15 Merz 1815*, § 11: «Zu der Stelle eines Repräsentanten sind alle, ohne Unterschied des Standes, fähig, welche Unterthanen-Rechte im Königreiche haben, wenn sie 30 Jahre alt, und einem der drey durch das Religions-Edict anerkannten christlichen Religions-Bekenntnisse zugethan sind, mit Ausnahme der in Königlichen Stelle befindlichen Diener, der in Militär-Diensten stehenden Unteroffiziere und Soldaten, der Geistlichen, der Aerzte und der Chirurgen», cfr. REYSCHER, *Sammlung der württembergischen Gesetze*, p. 302. Anche nel caso di un rappresentante già eletto che entrava a far parte del «Königl. Hof oder Civil Dienste», era previsto che il suo posto di rappresentante decadesse, cfr. *ibidem*, p. 303.

[38] *W*, IV, p. 475. Come si acquisti il *Sinn des Staates* e quindi quel che esso sia concretamente, viene così determinato: «il senso dello Stato si acquista ... soprattutto con l'*occuparsi direttamente* degli affari dell'universale, nei quali non soltanto si sente e si conosce l'infinito valore che l'universale ha in sé stesso, ma si fa anche diretta esperienza della riottosità, dell'ostilità e della disonestà dell'*interesse privato*, e della lotta contro di esso, particolarmente contro l'ostinata tenacia con cui esso si trincera nella forma legale»; cfr. *W*, IV, pp. 475-476; trad. it., p. 149.

[39] *W*, IV, p. 474.

[40] *W*, IV, p. 477; trad. it. p. 151.

di tal genere è un'analisi giuspubblicistica della figura del funzionario e al tempo stesso un chiarimento delle intenzioni con cui egli utilizza i riferimenti alla storia. Per comprendere il presente nel quale ci si trova, è necessario ricordare che i ministeriali del principe erano in origine paragonabili a dei vassalli o addirittura a dei servi, poiché le «entrate che essi dovevano riscuotere e registrare, come anche il potere giudiziario e di polizia, che essi dovevano esercitare in nome del principe, erano considerati più come diritti di proprietà privata e di potere privato di un terzo contro i cittadini che entrate statali e doveri statali»[41]. Ma con il superamento della natura patrimoniale dello Stato

> «le proprietà demaniali e i fidecommessi gentilizi delle famiglie principesche assunsero sempre più il carattere di *patrimonio dello Stato*, ed anche i diritti signorili su gente soggetta e serva incominciarono a trasformarsi nel carattere più conforme a ragione, di *doveri verso lo Stato*, e di *potere statale*: nello stesso modo i dipendenti del principe non dipendono più, per la loro retribuzione, dall'arbitrio, ma hanno ormai, nei loro uffici, precisi diritti, nonché la dignità di essere *servitori dello Stato*»[42].

L'evoluzione storica della figura del funzionario lo mostra in origine titolare di un diritto feudale e proprietario dell'ufficio da lui esercitato, quindi servitore del principe e strumento del principale promotore dell'unità politica[43]. Ma poiché questa unità politica non si identifica più con il potere del principe ma con uno Stato compiutamente sovrano, il passaggio dall'amministrazione del patrimonio del principe all'amministrazione di diritti dello Stato «non ha lasciato i funzionari nella posizione in cui erano al tempo dell'antica costituzione del Württemberg»[44]. Essi non sono più un ceto costituito dal servizio per

[41] *W*, IV, p. 479; trad. it. p. 152.

[42] *W*, IV, p. 479; trad. it. pp. 152-153.

[43] Una partizione affine a quella hegeliana, con la distinzione di tre epoche nell'evoluzione della figura del funzionario: ufficio esercitato in dipendenza da un bene feudale, classe di funzionari con formazione universitaria alle dipendenze del principe, e infine modello di amministrazione statale centralizzata, sviluppatasi con i commissari prussiani e gli intendenti delle provincie in Francia, è stata adottata anche da O. Hintze, di cui si veda HINTZE 1981, in part. pp. 30 ss.

[44] *W*, IV, p. 479; trad. it. p. 153.

il ministero del principe, ma scaturiscono da una 'classe media' che si forma tramite il processo di *Bildung* che informa tutta la società civile[45] e che deve essere potenzialmente accessibile a tutti[46].

Al tempo stesso, dal lato del riferimento alla storia, questo chiarisce anche come i richiami fatti nello *Scritto sugli Atti* all'antica costituzione, non siano motivati dall'intento di criticare la costituzione regia in base alle norme previste dagli antichi 'contratti', quasi che sia l'autorità del passato a fondare il diritto. La positività di tali norme non viene evocata allo scopo di rinvenire conferme alla propria posizione, come fa la dieta, ma al fine di comprendere come questa positività si sia evoluta in rapporto allo sviluppo della razionalità moderna: «è proprio la storia ad insegnarci a conoscere in quali circostanze una norma costituzionale è razionale – il che qui dà, per es., il risultato seguente: se l'esclusione dei funzionari del re dalle diete prima era razionale, ora, mutate le circostanze, essa non lo è più»[47]. La consapevolezza dell'evoluzione della sovranità statale dà all'antica norma costituzionale un contenuto nuovo poiché esclude che i funzionari possano essere intesi come rappresentanti del potere del principe e quindi fa cadere le argomentazioni che portano ad una preclusione verso questa categoria dalla rappresentanza. Egualmente, anche le figure

[45] Hegel si riferisce esplicitamente alla «gioventù tedesca» che, sull'onda dell'entusiasmo per le guerre di liberazione, si dedica agli studi universitari con la speranza «di aver parte nella vita pubblica dello Stato». A tal fine essa si sta educando alla scienza «e deve, essa e tutto il ceto che ha una cultura universitaria, e che si è proposto lo stesso fine, perdere, proprio per questo, la prerogativa di poter diventare membri delle diete, rappresentanti del popolo?». Cfr. *W*, IV, pp. 477-478; trad. it., p. 151.

[46] Uno dei diritti civili fondamentali riconosciuti a partire almeno dall'art. 6 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* è, assieme all'eguaglianza davanti alle leggi, la possibilità per ogni cittadino di essere ammesso «à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents». Anche nella proposta di costituzione regia del '15 questa garanzia trovava chiara formulazione nel suo § 53: «alle Unterthanen sind vor dem Gesetze gleich. Sie haben zu allen Staats-Aemtern Zutritt; weder Stand noch Geburt, noch eines der drey christlichen Religions-Bekenntnisse schließt davon aus»; cfr. REYSCHER, *Sammlung*, p. 311.

[47] *W*, IV, pp. 479-480; trad. it., p. 153.

dei giudici o degli assessori delle città, indicati da quella stessa norma dell'antica costituzione come rappresentanti di esse assieme ai podestà, vengono evocati da Hegel non perché si proponga un ritorno puro e semplice alla lettera di questa disposizione, ma perché vien colto quanto di razionale e quindi di sostanzialmente valido ci sia in essa nelle mutate circostanze del presente: «gli amministratori, come gli impiegati, vivono avendo, come attività quotidiana, quella di contribuire ad amministrare l'ordine civile, facendo esperienza del come operano leggi e istituzioni, e quali siano le reazioni delle malvage passioni che queste ultime devono combattere e perseguitare»[48]. Prevedendo per la rappresentanza figure come giudici e amministratori, l'antica costituzione manifestava giustamente l'esigenza che a rappresentare le città e il suo popolo fossero coloro i quali ne conoscessero la realtà perché in essa avevano operato. Non prevedendo norme come questa, la costituzione del monarca dà invece un altro colpo decisivo a quella connessione tra formazione del terzo 'stato' e amministrazione del territorio che aveva caratterizzato il processo di imposizione della statualità promosso dal potere principesco.

La stessa carenza si manifesta in maniera ancora più eclatante nelle disposizioni previste per la selezione dell'elettorato attivo. Anche in questo caso, Hegel contesta alla costituzione regia l'introduzione di regole finora estranee alle istituzioni del Württemberg, e che solo recentemente l'esempio francese ha imposto[49], come la raggiunta età di venticinque anni oltre che

[48] *W*, IV, p. 480; trad. it., p. 153-154.

[49] La norma relativa alla raggiunta età di venticinque anni è già nella Costituzione del 3 settembre 1791 che, nell'articolo secondo, Sec. II, Chap. I, del titolo III, relativo ai «Pouvoirs publique», prescrive tra l'altro, per poter essere cittadino attivo, il pagamento di «une contribution directe au moins égale à la valeur de trois journées de travail»; cfr. DUVERGER 1987[11], p. 22. Anche nella Costituzione del 22 agosto 1795, nell'art. 35 del titolo IV, relativo alle assemblee elettorali, ritorna la norma relativa ai venticinque anni, ma con in più una definizione dell'entità del patrimonio che l'elettore deve possedere per accedere al diritto di voto, variabile in rapporto al luogo in cui è residente (comune o campagna) e, se residente in un comune, all'entità della sua popolazione; cfr. DUVERGER, 1987[11], p. 93. La Carta costituzionale del 1814, che probabilmente forniva l'esempio più diretto per la proposta regia di costituzione, prevede, all'art. 40, che per aver diritto al voto non

una rendita da beni immobili di duecento fiorini[50]. A questa norma egli obietta che riconoscere come unici criteri perché un individuo possa essere considerato un elettore attivo quelli dell'età e della rendita, significa considerare i cittadini «come atomi isolati» e il popolo «*dissolto* in una *moltitudine* [*Haufen*]»; una configurazione, questa della moltitudine, con la quale il *Gemeinwesen* non dovrebbe mai mostrarsi, essendo essa «la figura più indegna di lui, quella più in contrasto col suo concetto che è di essere ordine spirituale [*geistige Ordnung*]»[51]. L'età e il patrimonio personale infatti sono attributi che riguardano il singolo nel suo isolamento e non hanno alcun legame con «l'ordine civile» e «l'organizzazione della totalità statale». Al contrario, come la stessa mentalità popolare insegna, si dice di un individuo che egli è qualcuno solo in base al peso e al ruolo che ha raggiunto nell'ordine civile, e che egli acquisisce grazie ad «un ufficio, una posizione sociale [*Stand*], una capacità tecnico-professionale riconosciuta sul piano civile, e l'autorizzazione ad esercitarla, il rango di maestro artigiano, un titolo ecc.»[52]. Chi abbia venticinque anni e un patrimonio che gli renda duecento fiorini o più all'anno, rispetto alla vita civile e al riconoscimento che in essa ognuno può conquistarsi non è 'nessuno'. In base alle norme della costituzione regia, questa 'nullità' viene invece inserita nella *Verfassung*, perché facendo di un individuo che abbia meramente questi attributi un elettore, gli si riconosce «un alto diritto pubblico che non ha alcun legame con le altre forme di esistenza civile [*bürgerlich*]», e si introduce così «per uno degli atti più importanti, uno stato di cose che è più in accordo con il principio democratico, anzi anarchico dell'*isolamento* [*Vereinzelung*], che col principio di un ordine organico»[53].

Al fine di opporre a questo un modello di rappresentanza e di amministrazione civile che meglio risponda ai criteri di un «or-

bisogna avere meno di trent'anni e pagare una contribuzione diretta di trecento franchi; cfr. DUVERGER 1987[11], p. 132.

50 Cfr. REYSCHER, *Sammlung der württembergischen Gesetze*, p. 302.

51 *W*, IV, p. 482; trad. it., p. 155.

52 *W*, IV, p. 482; trad. it., p. 155.

53 *W*, IV, p. 482; trad. it., p. 156.

dine organico», e che si mostri conforme ai costumi propri dello Stato qui considerato, Hegel fa ancora riferimento alla storia. Anche in questo caso la positività di quel che è accaduto non è elemento decidente la razionalità di un diritto, ma lo studio del modo specifico in cui si è andata formando nel tempo, in un luogo determinato del mondo occidentale, la costituzione dello Stato, è occasione per ripensare, in base ai tempi mutati, l'evoluzione della sua razionalità. Ricordando, con molta probabilità, la descrizione che della storia dell'impero nel periodo della lotta per le investiture aveva dato Pütter nella sua *Historische Entwickelung der heutigen Staatsverfassung*[54], Hegel afferma che

«in Germania i grandi inizi di un ordinamento giuridico interno, quelli con cui fu preparata, dal punto di vista formale, la formazione dello Stato, sono da cercare nel momento storico nel quale (dopo il crollo dell'antica, effettiva autorità della monarchia medievale, e dopo che l'Intero si era dissolto in atomi) i cavalieri, gli uomini liberi, i conventi, i signori, come anche i mercanti e gli artigiani si unirono, contro questa situazione di disfacimento, in associazioni [*Genossenschaften*] e in corporazioni [*Korporationen*], le quali si logorarono a vicenda finchè non trovarono una tollerabile coesistenza. Dato che il supremo potere statale – la cui impotenza era appunto la causa che faceva sentir necessarie quelle corporazioni – era totalmente disgregato, queste *respublicae* [*Gemeinwesen*] parziali fecero dei vincoli che le tenevano unite un che di estremamente immutevole e dettagliato, che giungeva, anzi, ad un formalismo e ad uno spirito di corpo che opprimeva meschinamente tutto – tratti, questi, che per il loro aristocraticismo divennero un ostacolo ed un pericolo per la formazione del potere statale. Dopo che, ai nostri tempi, i supremi poteri dello Stato hanno raggiunto forma compiuta, quelle associazioni corporative, quelle comunità subordinate sono state sciolte, o, almeno, sono state private della posizione e del ruolo politico che avevano nel diritto pubblico interno [*inneres Staatsrecht*]»[55].

[54] Nei capitoli dal VII all'XI del secondo libro, Pütter analizza la situazione dell'impero dall'ascesa al trono di Enrico IV fino a Federico II, caratterizzando in generale i mutamenti avuti in questo periodo come una «Revolution ... von welcher der größte Theil der nachherigen Verfassung abhängt, wie sie meist noch jetzt ist» (cfr. PÜTTER, *Historische Entwickelung*, I, p. 141). In particolare, per opporsi a quella situazione di guerra di tutti contro tutti che caratterizza l'Europa del periodo (p. 149), è in questa fase della storia che si assiste alla crescente importanza dei conventi (p. 159 ss.), delle università (pp. 181 ss.) e delle libere città dell'impero (pp. 205 ss.). Sulla conoscenza hegeliana di quest'opera cfr. ROSENZWEIG 1920, pp. 106 e 238.

[55] *W*, IV, pp. 482-483; trad. it., p. 156.

La lotta per imporre agli ordinamenti tradizionali delle città un'amministrazione unitaria accompagna lo sviluppo della statualità moderna, ed anche nel Württemberg le tappe dell'evoluzione da ducato a Stato sovrano sono segnate dall'organizzazione di un'alta amministrazione centralizzata. Ma come già riguardo ai funzionari la considerazione teorica dell'attuale evoluzione della sovranità statale porta Hegel a formulare il parere politico di non escluderli dalla rappresentanza in quanto non più espressione del solo potere del principe, anche per quanto riguarda l'istituto corporativo consapevolezza storica e valutazione delle esigenze del presente si traducono in una proposta politica concreta che tenga conto delle mutate circostanze costituzionali. Poiché le città, con le loro comunità locali, non costituiscono più un potere che si opponga alla sovranità statale, è possibile pensare ad una loro amministrazione autonoma che sia però compiutamente sottoposta alla legge statale:

«finora si è provveduto ad organizzare soprattutto le sfere dell'alta amministrazione statale; ma sarebbe ormai tempo di restituire un assetto ed un onore politico anche alle sfere inferiori, e, purificate da privilegi ed ingiustizie, inserirle nello Stato inteso come formazione organica: un insieme vivente si ha soltanto in una totalità articolata, le cui parti formino, a loro volta, sfere particolari disposte in ordine gerarchico»[56].

La costituzione proposta dal ministero di Stato alla dieta invece non affronta i problemi dell'organizzazione amministrativa dello Stato, confermando così la situazione vigente sin dall'inizio dell'Ottocento, con una costruzione amministrativa suddivisa su tre livelli, *Land*, *Amtskorporationen* e *Gemeinden*, che affida il livello più basso, quello delle *Gemeinden*, a regolamenti consuetudinari e non lo fa quindi parte della costituzione interna dello Stato. Tali regolamenti erano stati ratificati dall'ordinanza generale del 1702 e dall'ordinanza comunale del 1758, nella quale J.J. Moser aveva ripetuto sostanzialmente le determinazioni del 1702. Quest'ultima ordinanza comunale, che rimase anche nel corso del XIX secolo il fondamento della costituzione delle comunità e delle loro autonomie, era una raccolta sistematicamente ordinata e commentata di ogni singola determinazione e legge che regolava tradizionalmente la vita

[56] *W*, IV, p. 483; trad. it., pp. 156-157.

comunale[57]. Conservando queste determinazioni *altständisch* nel livello più basso dell'amministrazione, quello più direttamente vicino ai cittadini, la costituzione regia sanciva di fatto quel dualismo tra un'amministrazione centralistica, gestita da una burocrazia statale gerarchicamente strutturata, ed un'amministrazione locale lasciata alle autonomie comunali e corporative dell'antico Württemberg, che sarà la cifra delle sue vicende costituzionali fino ai movimenti del quarantotto[58]. Dal lato della rappresentanza poi, affidandone la selezione a criteri come età e patrimonio, e affidando la mediazione tra le esigenze delle *Gemeinden* e i *Landstände* agli amministratori che presiedevano gli organi provinciali[59], la costituzione regia compiva anche nella costituzione politica questo distacco tra istituzioni dello Stato e amministrazione delle comunità locali, non prevedendo per quest'ultime alcun ruolo in rapporto alla vita statale. È questo il limite essenziale che Hegel vede nel modello di rappresentanza francese e che riconosce nella costituzione regia: la rappresentanza politica viene scissa dall'ordine civile perché parte da una considerazione 'atomistica' della vita dell'individuo nella società e si fa interprete di un interesse generale di un'unitaria nazione non colta nel pluralismo delle sue comunità. Al contrario, perché la rappresentanza eserciti la sua funzione propria

> «bisogna lasciar cadere una buona volta le *astrazioni francesi* del solo *numero*, e del *livello patrimoniale*, o almeno non bisogna farne la determinazione fondamentale, o addirittura le uniche condizioni di una delle più importanti funzioni politiche. Tali principî atomistici sono, nella scienza come in politica, la morte per ogni concetto, ogni articolazione, ogni vitalità razionali»[60].

57 Cfr. Hettling 1990, p. 31.

58 Cfr. Hettling 1990, pp. 13 ss.

59 *Königliche Verfassungs-Urkunde*, § 31: «Communicationen der Landstände mit einzelnen Oberamts-Corporationen oder Gemeinden können an diese nicht anders, als durch das Organ des denselben vorgesetzten Oberamts gebracht werden». L'unico legame diretto con l'amministrazione si realizza quindi solo tramite gli affari finanziari e le petizioni, § 33: «Die Gerechtsame der Landstände in Hinsicht auf Gegenstände der Staats-Verwaltung bestehen theils in der Mitwirkung bei der Besteurung und Gesetzgebung, theils in dem Petitions-Rechte», cfr. Reyscher, *Sammlung der württembergischen Gesetze*, p. 307.

60 *W*, IV, p. 483; trad. it., p. 157. La polemica contro l''atomismo' ha riflessi anche in altri ambiti; si potrebbe anzi dire che questa formula racchiuda

La proposta di ridare alle corporazioni un ruolo nell'amministrazione statale ha quindi lo scopo principale di indicare una costituzione della vita civile che non immagini i *Bürger* come atomi isolati, e che assegni compiti di rappresentanza, intesa non come un diritto ma appunto come «una delle più importanti funzioni politiche», non secondo criteri estrinseci come età e patrimonio ma in base alla condotta pubblica di ognuno nelle comunità di appartenenza.

In questo modo, una riforma delle comunità locali promossa dallo Stato, permetterebbe di definire criteri di reclutamento del ceto che esercita la funzione di rappresentanza basati sull'effettiva prova che si è saputo dare nella gestione degli affari pubblici nell'amministrazione civile, e al tempo stesso consentirebbe di delimitare l'ambito in cui propriamente il censo e l'età possono giocare un ruolo selettivo importante. Hegel infatti non intende sottovalutare età e censo come criteri per giudicare della capacità di assumere responsabilità civili: la sua non è una proposta mossa da preoccupazioni 'egualitarie'. Ma età e censo possono avere un ruolo solo nei criteri da scegliere per determinare l'ingresso nelle corporazioni o in altre simili istituzioni[61]; non connettono direttamente il singolo e la rappresentanza politica, piuttosto rendono idonei a prender parte agli affari di quelle istituzioni solo nelle quali si può acquisire la pratica degli affari di governo: «se il diritto di essere elettore ed eleggibile forma un che di coerente con le altre istituzioni dello Stato, questi fatti esercitano la loro influenza per propria forza» nel decidere l'ammissione a un consiglio comunale, un giurì, una gilda o corporazione. Ritenere che si sia idonei ad essere elettori od eletti solo in base all'età o al patrimonio posseduto è invece un criterio meramente presuntivo,

tutto ciò a cui il sistema elaborato da Hegel è chiamato ad opporsi. Particolarmente importante ricordare il fatto che il sistema giuridico di Fichte è da Hegel frequentemente caratterizzato come «sistema dell'atomistica» (cfr. ad es. *GW*, IV, p. 58), ed anche in ambito logico la critica all'atomismo antico è pensata in connessione con la valenza politica di una posizione 'atomistica'; cfr. *W*, V, 186; trad. it., I, pp. 172-173.

[61] Nei *Lineamenti* i criteri di ammissione alla corporazione sono enunciati nella considerazione più generica dell'«obiettiva qualità della abilità e rettitudine»; cfr. *Rph* § 252.

«dà invece una ben altra positiva garanzia l'essere stati scelti dalla fiducia del governo a uffici statali, o dalla fiducia dei comuni [*Gemeinden*] e dei concittadini a funzioni e cariche comunali, l'essere stati ammessi ad una associazione [*Genossenschaft*]; e l'avere, inoltre, operando e partecipando davvero alla vita organica dello Stato e del popolo, acquistato la capacità, e il senso della vita statale, il senso del comandare e dell'obbedire, nonché l'aver dato modo agli elettori di conoscere e di accertare il modo di sentire e le capacità»[62].

3. *La corruzione degli amministratori*

Questo invito a fare delle istituzioni dell'amministrazione civile un luogo di formazione di un limitato, ma concreto, spirito pubblico, non va però motivato con la speranza di investire il popolo tutto del 'senso dello Stato'[63]. I destinatari delle aspettative hegeliane sono un insieme assai più preciso e circoscritto, quello degli amministratori locali e dei funzionari chiamati ad occuparsi degli affari delle *Gemeinden*: sono loro che devono imparare a comandare e ad obbedire, e quindi a gestire con senso di responsabilità le esigenze del popolo. Anche in questo caso, per capire il senso di queste preoccupazioni hegeliane e i precisi referenti sociali di esse, è necessario tener presente la concreta struttura amministrativa del Württemberg, e ricordare come essa si affidasse largamente nella selezione degli amministratori locali a figure ereditate dalla tradizione *altständisch*. Il progetto di 'contratto costituzionale', presentato nel '16 dal comitato della dieta incaricato di redigerlo, è un documento

[62] *W*, IV, p. 485; trad. it., p. 158.

[63] È questo l'argomento che allontana Hegel da qualsiasi affinità con i *Bürgerfreunde*, il partito contrapposto a quello dei *Beamten*, che identificava l'intero Stato nell'unità tra popolo e suo principe. F. Rosenzweig ha mostrato come ognuno di questi due partiti potesse annettere a sé le idee hegeliane: l'eleggibilità dei funzionari era uno degli argomenti dei *Beamten*, mentre, ad esempio, la critica al contrattualismo faceva parte del repertorio ideologico degli 'amici del popolo', cfr. ROSENZWEIG 1920, II, pp. 57 ss. Rosenzweig scorge in questa duplicità hegeliana, con cui ripartisce i contenuti dello *Scritto*, i prodromi della divisione della sua scuola in una destra e in un sinistra. Si potrebbe obiettare che Hegel non avrebbe potuto appoggiare integralmente nessuna delle due posizioni, perché entrambe insufficienti rispetto a quella unità tra cittadini, funzionari e supremo potere di Stato, che egli si sforza di configurare nel suo scritto.

chiarissimo a questo proposito[64]. Esso prevedeva, ad esempio, tra la sfera più bassa delle *Gemeinden* e l'amministrazione generale del *Land*, un posto centrale alle *Amtskorporationen*, ossia alle assemblee che riunivano tutti coloro i quali rivestivano cariche ufficiali nella città. Il loro era un ruolo chiave nella mediazione tra amministrazione locale e poteri statali poiché esse avevano verso il basso compiti di intervento sulle comunità, mentre conservavano verso l'alto un importante potere decisionale, in quanto demandate a ratificare la scelta dei deputati del ceto cittadino per il *Landtag*[65].

Il punto che qui più interessa è che il potere affidato a queste figure tradizionali di amministratori aveva dato occasione a molti episodi di corruzione e di arbitrio nell'applicazione della legge. Il più noto, il cosiddetto *Schreiberei-Unfug*[66] viene considerato da Hegel da vicino e la sua analisi occupa una parte considerevole dello *Scritto sugli atti*[67]. Gli «scrivani pubblici», contro i quali lo scritto scaglia le sue parole più aspre, erano figure di amministratori, non provvisti di cultura universitaria, che avevano il monopolio della scrittura degli atti ufficiali, dalla compilazione dei libri delle entrate fiscali alla registrazione degli accordi matrimoniali, alla redazione dei bilanci comunali[68]. La ragione del loro potere stava nel fatto che era previsto un unico scrivano o per un'intera città o per una circoscrizio-

[64] Hegel aveva una conoscenza diretta di questo 'contratto costituzionale'; cfr. *W*, IV, p. 591, dove si trova, in opposizione alla clausola generale premessa al progetto secondo la quale tutte le leggi fondamentali dell'antico ducato non modificate continuavano a conservare la loro forza vincolante, l'affermazione che la «vera *clausola generale*, che lo spirito del mondo, per sé, acclude ad ogni costituzione in vigore» è che «una costituzione è sì qualche cosa di fermo, ma non di assolutamente immobile: anzi le sessioni di una dieta, e i suoi lavori, sono proprio un costante e pacifico perfezionamento di essa» (*W*, IV, p. 592; trad. it., p. 265).

[65] Cfr. *Entwurf des zu erneuernden Württembergischen Verfassungs-Vertrags*, pp. 65 ss.

[66] Sugli scandali legati a questo ceto di amministratori ereditati dall'antica costituzione *altständisch*, cfr. HETTLING, 1990, pp. 28 ss. Sulla loro progressiva scomparsa nel corso dell'Ottocento cfr. pp. 47 ss.

[67] *W*, IV, pp. 557 ss.

[68] Hegel dà un elenco, con stupore progressivamente crescente, delle innumerevoli funzioni degli scrivani in *W*, IV, p. 567.

ne, un *Amt*, il quale aveva il diritto di dotarsi di una squadra di sottoscrivani a cui dovevano ricorrere obbligatoriamente non solo i semplici cittadini, ma anche gli amministratori locali come i sindaci. In ragione di questo monopolio, per lo più consentito per legge, di atti e funzioni che avrebbero potuto assolvere direttamente gli amministratori locali o chiunque i cittadini avessero voluto, gli scrivani facevano pagare le proprie prestazioni secondo l'arbitrio più sfrenato, con situazioni paradossali di doppia retribuzione, una al *Prinzipal*, cioè allo scrivano cittadino o dello *Amt* titolare dell'ufficio, e una agli scrivani dallo stesso *Prinzipal* inviati. Questo causava situazioni di tragico indebitameno sia nell'antico Württemberg sia al presente, con cittadini addirittura costretti ad emigrare, preferendo essi fuggire piuttosto che subire le vessazioni di questo corpo sociale da tutti odiato: da qui le infinite doglianze pervenute alla dieta, soprattutto dai territori annessi, in cui i danni derivati da queste vessazioni acquistavano l'urgenza della novità[69]. Hegel segue nei dettagli le continue dilazioni con cui la dieta aveva evitato di trattare in maniera approfondita l'argomento, e dà conto con stupito disprezzo del parere accluso come appendice agli atti che sostituì i risultati mai raggiunti dalla commissione insediata per affrontare il problema[70].

Il basso continuo che accompagna questa disamina, è la constatazione che l'istituzione degli scrivani appartiene alla costituzione *ständisch* del passato, e che quindi gli scandalosi fenomeni di corruzione non sono da attribuire alla debolezza morale di alcuno, ma all'«ordinamento stesso [*Einrichtungen*]», dal quale deriva «la necessaria dipendenza dagli scrivani urbani e rurali degli amministratori comunali e dei comuni»[71]. È la costituzione antica a creare rapporti di dipendenza che non hanno alcuna giustificazione in termini di diritto pubblico, di diritto razionale, e che non possono neanche paragonarsi a rapporti feudali ma piuttosto a manifestazioni di vero e proprio dispotismo[72]. Obiettivo di Hegel è evidenziare, come fa anche in un

[69] *W*, IV, p. 573.

[70] *W*, IV, p. 561 ss.

[71] *W*, IV, pp. 572-573; trad. it., p. 245.

[72] *W*, IV, p. 570.

altro luogo parlando della gestione dissennata e corrotta che la dieta aveva fatto della casse del territorio[73], che le autonomie dei ceti previste dall'antica costituzione non sono affatto garanzia di una gestione giusta ed equa degli affari del popolo, e che al contrario sin dai tempi dell'antica costituzione, come dimostra ancora una volta la lettura dello scritto di Spittler, il popolo ha sempre visto con favore il corpo dei funzionari del principe e con indifferenza mista a disprezzo la dieta e i suoi rappresentanti[74]. Quando la dieta associa la difesa delle sue autonomie agli interessi del popolo, essa in realtà non fa che difendere i propri di interessi, e il richiamo alla legittimità delle sue prerogative, fondata sull'antica costituzione, lungi dall'essere baluardo di libertà contro il potere centrale, serve a coprire il permanere di un sistema di corruzione.

Non è la prima volta che Hegel si interessa a episodi di corruzione nella gestione delle amministrazioni locali del suo paese. Già nello scritto del 1798, dedicato all'elezione delle magistrature cittadine[75], quel che si può ricavare con certezza dai frammenti che di esso ci sono pervenuti[76] non è tanto la richiesta di una rigenerazione rivoluzionaria del Württemberg, quanto piuttosto l'urgente richiamo al fatto che la prevenzione di qualsiasi fenomeno di rivolta passa per un processo di riforma delle amministrazioni locali che strappi i cittadini dalle vessazioni di una classe corrotta di amministratori, e ridia loro la libertà di eleggere i più degni fra essi. Sin da questo scritto la soluzione hegeliana contro un'amministrazione corrotta e inefficiente delle istituzioni più vicine alla vita dei cittadini è quella

[73] Anche le informazioni relative a ciò vengono ricavate da Hegel dallo scritto di Spittler, che è disseminato di descrizioni della gestione corrotta della cassa del territorio fatta dalla dieta.

[74] Cfr. SPITTLER, *Zweite Sammlung*, p. 359; *W*, IV, p. 575.

[75] Cfr. W, I, pp. 268-273. Rosenkranz dichiara che di questo scritto sono rimasti solo alcuni frammenti (cfr. ROSENKRANZ 1844, p. 91), mentre R. Haym ne riporta un riassunto e un lungo brano, cfr. HAYM 1857, pp. 65-68 e 483-485.

[76] Il titolo, non hegeliano, dello scritto è *Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, mentre il titolo originale suonava *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*. Su questo scritto cfr. PÖGGELER 1983 (b) e LUCAS 1983, che propende per una titolazione che veda «Volk» al posto di «Bürger» interpretando tutto lo scritto in chiave rivoluzionaria.

di tornare ad un controllo diretto da parte loro degli affari civili, siano essi la designazione delle cariche comunali o delle scritture pubbliche.

Questo tema del coinvolgimento dei cittadini negli affari pubblici delle loro comunità di appartenenza è uno dei più tenacemente ricorrenti nella filosofia politica hegeliana[77], e probabilmente il più legato alle sue dirette esperienze di cittadino di uno Stato determinato. Anche nella prima versione della filosofia del diritto infatti, quella per noi affidata al manoscritto Wannenmann, la trattazione, nel potere governativo, dell'autoamministrazione del proprio patrimonio da lasciare alle corporazioni è associata alla rievocazione del problema delle magistrature cittadine del Württemberg[78]. L'osservatorio dello Stato svevo dimostra che l'autoamministrazione e la libertà giustamente rivendicata dalle componenti 'civili' dello Stato, non deve confondersi con l'abbandono di esse a quei ceti intermedi che difendono i loro privilegi espropriando di fatto i cittadini da ogni scelta che li riguardi direttamente.

A questo stato di cose, che introduce nell'ordinamento stesso una limitazione di quelle libertà che esso dovrebbe garantire, il potere statale e il ministero del principe ha sempre offerto un'accondiscendente copertura, preferendo lasciare la cura degli affari delle comunità locali a queste figure tradizionali della gestione *altständisch*, limitandosi ad un controllo centralistico e inefficace, invece di curarne la riforma[79]. Anche nel caso

[77] Sulla fondamentale importanza della partecipazione attiva dei cittadini all'amministrazione dei loro 'corpi particolari', contrapposta alla *Maschinerie* degli Stati con un'amministrazione centralizzata, come la Prussia, si vedano le pagine della *Verfassung Deutschlands* già citate, cfr. *W*, I, pp. 482 ss.

[78] *Rph 17*, p. 211.

[79] È forse il caso di ricordare che la proposta di costituzione regia, pur lasciando alle comunità la gestione diretta del proprio patrimonio, prevedeva un pesante controllo da parte dei funzionari statali, cfr. REYSCHER, *Sammlung*, p. 311: «... verbleibt denselben, wie bisher, die Verwaltung des Gemeinde-Eigenthums unter der Aufsicht der Königlichen Behörde», mentre nell'*Entwurf* dei ceti si affidava questo controllo a figure di amministratori diretta espressione dei ceti, cfr. p. 52-53: «Das Eigenthum der Gemeinden, (es bestehe in beweglichem oder unbeweglichem Vermögen, Rechten und Einkünften, und gründe sich auf Lagerbücher, Verträge, Besitz oder Herkommen), ist eben so unverletzlich, als jedes andere Privat-Eigenthum. Solches

dell'appassionata disamina del caso degli scrivani pubblici infatti, le critiche hegeliane non si rivolgono solo al prevedibile disinteresse della dieta verso l'interesse generale, e al fatto che suoi membri utilizzino istituzioni dello Stato per i propri fini privati. Come già per la rappresentanza, anche in questo caso il ministero di Stato non dimostra sufficiente capacità politica perché continua a lasciare che amministratori non sottoposti al potere statale gestiscano funzioni che i cittadini potrebbero adempiere direttamente. Non solo. Convocando un'assemblea i cui membri sono stati protagonisti di molti di questi fenomeni di corruzione, come Hegel insinua, esso ha di fatto legittimato questa situazione dimostrando di non annettere l'importanza dovuta ad una preliminare riorganizzazione delle basi dello Stato e di chi, assieme ai cittadini, deve gestirle, prima di por mano alle riforme dei «piani superiori dell'edificio statale»[80]. Ritorna quindi, con insistenza, l'invito a dotare lo Stato di una moderna amministrazione civile che promuova una rinnovata fiducia tra cittadini e amministratori locali e che si connetta alle funzioni di rappresentanza, sostituendo questo nesso virtuoso alla nociva alleanza tra rappresentanza della dieta e mala amministrazione delle città. Solo una concreta riforma delle basi amministrative dello Stato, sulla quale impostare la rappresentanza politica, può fare in modo che questa connessione, come avveniva nell'antica costituzione, sia destinata a rafforzare l'unità politica dello Stato, non ad indebolirla.

Se si considera questo come il punto privilegiato da cui guardare al complesso dello scritto, esso non appare allora, semplicemente, come un lungo attacco alle richieste di autonomia dei ceti contro uno Stato accentratore, né tantomeno suo scopo è l'identificazione dello Stato col potere del principe. Come già accennato, esso può piuttosto leggersi come un lungo discorso, in forma di recensione, sui 'ceti intermedi' di un moderno Stato sovrano e, per quanto riguarda le vicende interne del Württemberg, come un invito alla sua dieta, venato da una forte

wird zwar unter landesherrlicher Ober-Aufsicht verwaltet, aber diese Ober-Aufsicht darf weder in Selbst-Verwaltung übergehen, noch etwas anderes als das Beste der Gemeinden selbst bezwecken. Namentlich darf der Ober-Beamte nichts einseitig, und auch in Nothfällen nicht ohne Zuziehung einiger Magistrats-Glieder, auf eine Gemeinde oder Amtspfleg-Kasse decretiren».

80 *W*, IV, p. 574; trad. it., p. 247.

dose di pessimismo, a ripensare il suo ruolo in sintonia con questa evoluzione. Poiché il potere del principe non si è fatto promotore, com'è avvenuto in passato, dell'esigenza di riformare le basi amministrative dello Stato, sarebbe stato infatti lecito aspettarsi che proprio i 'ceti intermedi' avrebbero colto l'occasione per trovare in questo il loro ruolo nella vita statale e, costituendo essi la riserva sociale per la selezione dei funzionari statali e delle amministrazioni delle città, si fossero fatti titolari dei compiti di rappresentanza politica e di amministrazione. Il suo appellarsi al «buon diritto antico», per la natura specifica che, come detto, ha avuto lo sviluppo storico-costituzionale del Württemberg, avrebbe dovuto portare la dieta ad approfittare della nuova situazione che la storia anche per lei predisponeva, rinnovando il vero spirito di esso. Invece che difendere ottusamente le garanzie 'contrattuali' dell'antica costituzione, essa avrebbe dovuto proporre di mutare, utilizzando l'autorità del diritto razionale e non lo scontro di poteri che in uno Stato sovrano non ha più senso, quanto nell'antica costituzione appariva legato esclusivamente al potere principesco o a una situazione di frammentazione dello Stato, compiendo così quel processo di formazione del terzo 'stato' alla vita statale avviato già nell'antico ducato. Solo così essa avrebbe potuto legittimamente dirsi rappresentante degli interessi del popolo e non, come di fatto avviene, di una *Klasse*[81].

Continuando a parlare solo a nome dei suoi interessi, la dieta ha invece confermato il ruolo che hanno sempre avuto i 'ceti intermedi' nei momenti di rottura dell'unità statale: «quasi sempre, in occasione di grandi movimenti politici, è apparso che il principe e il popolo hanno sentito e voluto nello stesso modo; ma che però, anche troppo spesso, un ceto intermedio – in Francia la nobiltà e il clero, nel Württemberg la nobiltà e l'aristocrazia borghese degli scrivani – invece di costituire un vincolo tra sovrano e popolo, che è la sua destinazione, si è ostinato su privilegi e monopoli, ed ha ostacolato, anzi, ha reso impossibile la realizzazione dei principi del diritto razionale e del bene comune»[82]. La cosa più triste, confermata dallo scandalo degli scrivani, è che questo 'ceto intermedio' non solo

[81] *W*, IV, p. 575.

[82] *W*, IV, p. 576; trad. it., p. 248.

difende i suoi interessi contro il popolo, ma è in grado di portare il popolo ad agire contro se stesso:

> «il ceto intermedio, per quella posizione che è sua, di costituire l'intelligenza di un popolo, e di amministrare direttamente i diritti e i doveri di esso, è in grado, se si mette a difendere i propri privilegi contro il popolo, di indurre quest'ultimo in inganno, in modo che il popolo si schiera al fianco di questo suo nemico. E si ha allora lo spettacolo, insieme ripugnante e triste, che quell'*ingiustizia* [*Unrecht*] la quale per cento anni si è chiamata *diritto* [*Recht*], che, come tale, è stata rispettata e che ha portato il popolo alla disperazione, venga difesa, dal popolo stesso, ingannato dal nome del diritto»[83].

A questo stato di scissione somma di un intero etico, per cui la vita sostanziale di un popolo è rivolta contro se stessa, Hegel oppone l'esigenza che lo Stato si doti di istituzioni in cui effettivamente il ceto intermedio dimostri di essere «intelligenza di un popolo», ossia espressione dei suoi interessi generali. E, come detto, le corporazioni giocano in questo modello costituzionale un ruolo decisivo, sia nella funzione cui più direttamente sono chiamate, ossia gestire la vita concreta dei cittadini, sia in relazione al problema di delineare una rappresentanza politica che sia effettivamente espressione degli interessi dell'intero popolo, nella varietà delle istituzioni che lo amministrano. Con esse Hegel definisce quel «luogo istituzionale», nel quale un nuovo ceto di amministratori, proveniente dai ceti intermedi, possa formarsi alla gestione degli affari pubblici così da ambire alla rappresentanza politica[84].

4. *La proposta di una riforma*

L'invito hegeliano a ridare una funzione alle corporazioni che la storia consegna allo Stato compiutamente sovrano del Württemberg non va letto come la proposta di un ritorno all'antica costituzione, né tantomeno al passato medievale; il riferimento ad esse mostra piuttosto come una istituzione, la quale conservi anche nel termine con cui si designa una chiara continuità col passato, possa mutare totalmente il suo senso in rapporto

[83] *W*, IV, p. 576; trad. it., p. 249.

[84] È questa la base di quella 'educazione politica' che C. Jamme ha posto al centro di un suo intervento, cfr. JAMME 1986.

al nuovo sfondo costituzionale che la storia allestisce per essa[85]. Pensare una riforma delle corporazioni all'altezza del presente, significa prevedere che una strutturazione istituzionale della società civile tipica della tradizione tedesca, e che caratterizza meglio d'ogni altra il destino di frammentazione dell'unità statale proprio dei territori germanici dell'impero[86], diventi essa stessa lo strumento per superare compiutamente questa frammentazione. Inoltre, delineare una riforma delle istituzioni civili più vicine al concreto *Bürger*, realizzata con la rimessa in onore delle corporazioni e delle loro autonomie, permette di costruire le fondamenta per un rinnovamento dell'antico spirito di collaborazione tra cittadini e funzionari del potere centrale propria delle «antiche costituzioni», eliminando però rispetto ad esse l'identificazione dell'amministrazione dello Stato con il solo potere principesco e garantendo, contro i fenomeni di corruzione, che chi è chiamato ad amministrare la vita civile lavori effettivamente per l'interesse della comunità statale.

Se quindi l'interesse hegeliano per le corporazioni nasce senz'altro in relazione all'esigenza di indicare un possibile sviluppo della rappresentanza politica per i nuovi Stati tedeschi capace di prendere strade diverse da quelle seguite dall'esempio francese, e in questo senso certamente esso non data solo a partire dall'analisi degli avvenimenti del Württemberg[87], è però significativo il fatto che l'insistenza sulle corporazioni diventi prevalente con la riflessione sulle caratteristiche della costituzione interna di un compiuto Stato sovrano. Il confronto con una situazione concreta come quella dello Stato svevo

[85] Un esempio di ciò nella storia dei mutamenti concettuali del termine *Bund*, che da un significato medioevale che lo caratterizza come nocivo all'unità dello Stato, passa ad indicare l'unificazione di entità compiutamente statuali; su questo cfr. KOSELLECK 1972 (b).

[86] Questa caratteristica storico-costituzionale degli Stati tedeschi è, com'è noto, al centro della riflessione hegeliana almeno a partire dalla *Verfassung Deutschlands*, cfr. *W*, I, pp. 461 ss.

[87] Cfr. PÖGGELER 1977. Pöggeler riferisce la centralità che per Hegel assumono le corporazioni alla opzione fatta, sin dalla *Costituzione della Germania*, contro il centralismo amministrativo e la costituzione rappresentativa della Francia e contro il centralismo monarchico della Prussia, per l'Austria, ossia per uno Stato in cui la rappresentanza cetuale e i confini tra i ceti sociali erano ancora vivi.

e con i rischi del mantenimento di autonomie le cui 'libertà' sono in realtà la conservazione di vecchi privilegi, arricchisce il tema di elementi che non riguardano solo la rappresentanza politica e il confronto critico con il modello francese. Parlando di nuove corporazioni, Hegel invita lo Stato del Württemberg non solo a dare alla propria rappresentanza politica un carattere peculiare, ma anche ad intraprendere una riforma che riorganizzi le basi dell'amministrazione civile rompendo il compromesso tra amministrazione centralistica e demandamento ai ceti delle amministrazioni locali. Quel che in maniera specifica mostra la situazione interna del Württemberg, è come ai difetti del centralismo delle alte sfere dell'amministrazione possano venire sommati gli arbitri compiuti in sfere in cui la legge come istituzione non si cura di arrivare, e come il tutto possa infine venire 'coperto col velo' di un'assemblea di rappresentanti in cui si immagina presente un unitario interesse della nazione. Ciò che viene opposto alla Francia dunque, non è affatto un ritorno alle antiche costituzioni o a suggestioni che provengono dal passato imperiale, ma una rappresentanza basata su una riforma delle basi dello Stato che partendo dalla realtà della storia tedesca indichi una via interamente nuova per il raggiungimento dell'unità statale.

È appena il caso di ricordare come queste proposte politiche avessero una forte carica effettuale, cadendo in un periodo in cui, dopo quanto affermato dall'art. 13 dell'atto di fondazione della Confederazione germanica dell'8 giugno 1815[88], tutti gli Stati erano invitati a dotarsi di una rappresentanza *landständisch*[89]. La voce hegeliana non ha più dunque le risonanze utopiche delle proposte politiche della *Costituzione della Germania*, ma si fa sentire in rapporto ad un'occasione che la storia concretamente appresta[90]. Proprio il rinnovamento delle rappre-

[88] *Deutsche Bundesakte vom 8. Juni 1815*, art. 13: «In allen Bundesstaaten wird eine Landständische Verfassung statt finden»; cfr. HUBER 1961, I, p. 78.

[89] Riguardo all'appello della dieta ai garanti dell'antica costituzione, Hegel fa riferimento esplicito agli accordi di Vienna, osservando che la dieta chiede una garanzia a potenze che proprio allora stavano decidendo di dare ai nuovi Stati tedeschi costituzioni rappresentative «*in generale*, non le *antiche*» cfr. *W*, IV, p. 580.

[90] A proposito dell'interesse hegeliano sulle deliberazioni del congresso di Vienna testimonia quanto affermato dalla suocera Susanne von Tucher in

sentanze sembrava infatti essere il momento più propizio perché un complessivo processo di riforma delle istituzioni amministrative superasse la situazione di compromesso tra permanenza di un'amministrazione legata alle antiche autonomie e le innovazioni che gli Stati della Confederazione renana avevano complessivamente ereditato dall'influenza francese[91]. Il modello di amministrazione centralistico introdotto in Baviera dalle riforme di Montgelas o nel Baden da quelle Reitzenstein[92], conosceva infatti, proprio negli anni in cui Hegel scrive, una crisi profonda e ad essa si stava rispondendo con un processo di segno opposto che andava nel senso dell'affidamento di compiti di autoamministrazione alle sfere comunali.

Lo svolgimento storico successivo a quegli anni mostra che non si giungerà mai ad un compiuto processo di redistribuzione dei compiti amministrativi tra Stato e realtà locali, poiché si scelse la permanenza di una situazione di compromesso tra

una lettera indirizzata alla moglie Marie, cfr. BEYER 1977, p. 256. Ma è forse più significativo ricordare la presenza nella biblioteca di Hegel dei due volumi di un'opera di De Pradt, già autore di un volume dedicato al congresso di Vienna, dal titolo *Le Congrès de Carlsbad* (cfr. *Verzeichniß*, p. 43). Quest'opera, oltre a dare un quadro completo dei congressi che negli ultimi trent'anni avevano riorganizzato gli stati germanici a partire dalla pace di Pilnitz, contiene un'analisi e interpretazione dell'articolo 13 dell'atto federale del 1815 (cfr. DE PRADT, *Congrès de Carlsbad*, II, pp. 27-56).

91 Il Baden comincia la sua riorganizzazione amministrativa dopo la pace di Lunéville (9 febbraio 1801), il Württemberg con il 'conferimento di sovranità' da parte di Napoleone con la pace di Presburgo (26 Dicembre 1805), mentre la Baviera, che avrà in Montgelas l'autore di questo processo di riforma, aveva cominciato il suo processo di riorganizzazione amministrativa prima dell'aumento territoriale decretato da Napoleone. Sull'intero processo di riforme degli Stati del Sud cfr. KNEMEYER 1970, oltre che i vecchi lavori HÖLZLE 1929; HÖLZLE 1933, e HÖLZLE 1931, su Hegel cfr. in part. pp. 179 ss. Sulle riforme di questo periodo cfr. anche SYDOW 1987, in part. pp. 202 ss. Per una visione comparativa del processo di riforme amministrative della prima metà dell'Ottocento nei vari stati tedeschi cfr. WILLOWEIT 1992[2], pp. 204 ss.

92 L'editto del 17 maggio 1818 ripristinò in Baviera i diritti di autoamministrazione delle comunità locali. Cfr. KNEMEYER 1970, p. 132 e pp. 259 ss. per la specificità delle riforme di Montgelas. Nel Württemberg la riforma degli anni 1817-18 avvia un processo di riorganizzazione di un'amministrazione troppo centralizzata e culmina con la restituzione ai comuni di compiti di *Selbstverwaltung*. Nel 1822 si realizza una parziale autoamministrazione della gestione dei propri patrimoni, cfr. KNEMEYER 1970, pp. 144 ss.

una *Staatsverwaltung* fortemente centralistica e una *Selbstverwaltung* ancora legata ad autonomie *altständisch*[93]. Se si volesse fare storia gravandola del peso della posterità, si potrebbe quindi dire che tutte le proposte politiche che Hegel dedicava al suo Württemberg, sia quella relativa ai funzionari pubblici[94], sia quella relativa alle autonomie delle corporazioni[95], erano destinate a cadere nel vuoto. Perché precisamente, esse tentavano un rinnovato riconoscimento di autonomia alle amministrazioni locali ma in quanto riorganizzate dallo Stato, ossia ripulite da ogni forma di privilegio: il nodo del rapporto tra rappresentanza e amministrazione veniva sciolto, senza compromessi con il passato, solo nelle intenzioni del filosofo.

Al tempo stesso, guardare alle proposte hegeliane ponendo come sfondo la realtà effettiva dei contemporanei processi di riforma degli Stati tedeschi, suggerisce che quest'interesse per una riforma amministrativa promossa dai pubblici poteri non vada riferito al persistere dell'ammirazione per Napoleone e per la sua forza riformatrice. È questo un punto di vista sul

[93] Cfr. HETTLING 1990, pp. 44 ss.

[94] Nella costituzione poi effettivamente promulgata il 25 settembre del 1819, il § 146 recita: «können Staatsdiener nicht innerhalb des Bezirks ihrer Amts-Verwaltung, und Kirchendiener nicht innerhalb des Oberamts-Bezirkes, in welchem sie wohnen, gewählt werden (und eine anderwärts auf sie gefallene Wahl nur mit Genehmigung der ihnen vorgesetzten höchsten Behörde annehmen)», cfr. HUBER 1961, I, p. 188.

[95] I cinque editti del 31 dicembre 1818, per la cui preparazione ebbe un ruolo centrale il *Justizminister* von Maucler, essendo ormai diminuita l'influenza di von Wangenheim, regolarono i 'piani inferiori' dell'amministrazione statale e l'autoamministrazione corporativa, lasciandola totalmente inserita nel controllo della burocrazia statale, cfr. HETTLING 1990, p. 43. Anche la costituzione del 25 settembre 1819 avrebbe lasciato l'amministrazione delle *Gemeinden* alle *Amtskörperschaften*, cfr. § 64: «Sämtliche zu einem Oberamte gehörige Gemeinden bilden die Amts-Körperschaft. Veränderung der Oberamts-Bezirke ist Gegenstand der Gesetzgebung» e per quanto riguarda la gestione dei patrimoni tutto veniva affidato a questi amministratori tradizionali, cfr. § 66: «Keine Staats-Behörde ist befugt, über das Eigenthum der Gemeinden und Amtskörperschaften mit Umgehung oder Hintansetzung der Vorsteher zu verfügen»; cfr. HUBER 1961, I, p. 179. Per una legge complessiva che poi regolerà, nel 1828, tutta questa sfera dell'amministrazione delle *Gemeinden*, continuando a prevedere un controllo dell'amministrazione di Stato, cfr. 'Gesetz über das Gemeinde-Bürger, und Beisitz-Recht', in *Sammlung neuerer Württembergischen Gesetze und Verordnungen*, I, pp. 1-34.

quale ha insistito particolarmente Rosenzweig, in quella che a tutt'oggi rimane forse la più completa lettura del pensiero politico hegeliano[96], ma che va probabilmente corretto, se si sottolinea la circostanza che le riforme immaginate da Hegel, e quelle che di fatto venivano avviate, avevano come costante la promozione di una *Selbstverwaltung* di cui appariva mancante il modello francese di organizzazione amministrativa[97]. In tal modo diviene possibile datare sin dagli anni precedenti l'arrivo in Prussia quei giudizi sull'astrattezza delle riforme amministrative napoleoniche che nella *Filosofia della Storia* porteranno Hegel, parlando della costituzione che Carlo Magno volle dare al suo impero nel medioevo, a criticare esplicitamente le costituzioni che Napoleone impose agli spagnoli, svanite non appena non ci fu più la forza e l'autorità dell'imperatore a supportarle[98]. Anche la costituzione più razionale deve tener presente i costumi e il livello di 'libertà soggettiva' raggiunto dal popolo a cui tali costituzioni si vogliono dettare, ed è precisamente questo momento dell'adesione convinta e consapevole alle leggi che Napoleone non ha considerato prescrivendo un modello centralistico di amministrazione:

«voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale secondo il suo contenuto) *a priori*, – questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente. Quel che Napoleone diede agli Spagnoli era più razionale di quel che prima essi avessero avuto, ed essi lo respinsero come qualcosa di estraneo a loro, poiché non erano stati ancora formati fino a un tale livello»[99].

Naturalmente quel che interessa non è la mera datazione delle successive opzioni politiche hegeliane; ma la dimostrazione che alcune scelte decisive, nella caratterizzazione complessiva del suo pensiero politico, non nascano sulla base dell'ammirazione

[96] Cfr. ROSENZWEIG 1920, II, p. 61.

[97] Hegel ha avuto anche una conoscenza diretta delle riforme amministrative napoleoniche, e della propaganda loro legata, durante la sua esperienza, niente affatto felice, di redattore della *Bamberger Zeitung* dall'inizio del marzo 1807 alla fine di novembre del 1808. Su questo cfr. BAUM - MEIST 1975.

[98] *W*, XII, pp. 443-444.

[99] *Rph* § 274 *Zusatz* (*W*, VII, p. 440). Ma si veda anche il testo di questo paragrafo.

per un personaggio storico determinato o in base all'adesione al primato di uno Stato effettivo. Se il pensiero hegeliano sullo Stato è in grado di calarsi anche nel suo presente, giungendo come visto a precise proposte politiche, è però sempre una concezione globale basata sull'analisi storica di quell''evento di lunga durata' che è la formazione dello Stato in epoca moderna a guidare i giudizi hegeliani, e non lo Stato concreto in cui si trova ad operare. Napoleone e le sue riforme, nel momento in cui Hegel passa ad occuparsi con più attenzione non solo dello Stato in generale ma anche delle varie componenti della sua costituzione, appaiono come la naturale prosecuzione della rottura operata, nella vicenda dello Stato moderno, dalla Rivoluzione francese. Di essa ereditano quella tensione non risolta tra spinte autonomistiche e permanere di un'amministrazione centralizzata di stampo assolutistico[100], la cui individuazione è alla base, per esempio, di un altro grande osservatorio di questo panorama storico, *L'ancien Régime et la Révolution* di Tocqueville[101]. Anche in Hegel c'è la medesima consapevolezza che le rotture violente siano in realtà preparate da ordinamenti che istituzionalizzano una condizione non conforme alla razionalità propria dell'epoca, e che gli eventi non siano che la concentrazione in un punto di quanto si sviluppa nella durata del passato che li precede. Da qui l'insistenza hegeliana sui caratteri di fortunata circostanza toccata al sovrano del Württemberg come agli altri Stati tedeschi. Essi sono in condizioni di ripensare *ex novo* l'ordinamento complessivo dello Stato, facendo tesoro delle esperienze dei «venticinque anni» appena trascorsi ed evitando che la somma degli eventi passati porti a nuove rotture rivoluzionarie; concretamente, essi possono dotarsi di costituzioni che mantengano l'impianto 'federalistico'

[100] Si può seguire il complesso dibattito sul federalismo che accompagna tutto il periodo rivoluzionario e che più di ogni altro tema permette di distinguerne le fasi, in HINTZE H. 1928.

[101] Penso in particolare al libro secondo dell'opera del 1856. Per l'analisi di un'articolazione tra potere politico e amministrazione comunale che si mostrasse in grado di contemperare massima unità politica e massimo decentramento amministrativo, bisogna invece far riferimento a *La Democrazia in America*, il cui quinto capitolo del libro primo, dedicato al sistema comunale, ma in generale tutta la tematica in tale opera esposta, suggerisce non poche analogie con gli obiettivi di fondo che portavano Hegel a concentrare la sua attenzione su un modello non centralistico di amministrazione.

proprio della tradizione tedesca, senza per questo contraddire quei principi del diritto razionale che oltre il Reno avevano fatto opporre a vessazioni e privilegi la convinzione che nessuna costituzione è data una volta per sempre e che la ragione – supportata dalla violenza – può dettarne di nuove.

La riforma delle basi dello Stato, della sua amministrazione civile, va fatta tenendo presente la concretezza storica degli Stati tedeschi e dei costumi in essi vigenti, ma senza confondere le ingiustizie del passato con la consuetudine che crea diritto. Rifarsi acriticamente ai modelli di rappresentanza che provengono dal grande laboratorio costituzionale francese vuol dire non avere piena consapevolezza della natura propria di Stati in cui la sovranità statale si compie tardi e con difficoltà; rivendicare il permanere delle costituzioni del passato vuol dire far finta che la Rivoluzione non ci sia stata. Questa l'antinomia da cui Hegel intende uscire facendo in modo che la rappresentanza innesti veramente allo Stato le classi intermedie e non le contrapponga ad esso come invece avverrà di fatto nelle tappe rivoluzionarie dell'Ottocento; certo, la lettura degli atti della dieta, e ciò che a questa viene opposto nella costituzione del re, dimostra invece, con la disperante evidenza di un'occasione perduta, che ciò su cui si vogliono fondare i nuovi Stati tedeschi sono le «astrazioni francesi del solo numero» o «il buon diritto antico».

Capitolo quarto

Corporazioni e ceti nei poteri della costituzione politica

1. *Uno Stato costruito sull'intelligenza*

Ben altre speranze suscitava in Hegel il suo passaggio in Prussia, con la chiamata alla recente Friedrich Wilhelms-Universität, in quel rinomato «wissenschaftlicher Mittelpunkt»[1] a partire dal quale egli si aspettava verosimilmente di poter raggiungere incarichi nell'Accademia delle Scienze o nell'amministrazione del *Kultusministerium*[2], e abbandonare così, l'età avanzando, la «precaria funzione di insegnare filosofia in una università»[3].

Del resto, non dovette essere, solo, l'interesse di dare alla propria carriera un culmine prestigioso a far decidere Hegel a lasciare la più piacevole Heidelberg. Come mostra la sua *Antrittsvorlesung* berlinese, Hegel era lucidamente consapevole della natura specifica che la politica culturale e il nesso tra scienza e Stato aveva assunto nella città della Sprea: «questo Stato, che mi ha in sé accolto, che tramite la preminenza [*Übergewicht*] spirituale acquista il suo peso [*Gewicht*] nella realtà e nella politica, è riuscito ad eguagliare in potenza ed indipendenza quegli Stati che fossero stati superiori a lui in mezzi

[1] Lettera al *preußisches Kultusministerium* del 31.3.1818, cfr. HEGEL, *Briefe*, III, n. 333, pp. 180-181.

[2] Cfr. PÖGGELER 1981, p. 16. Per i rapporti di Hegel con i funzionari dell'alta amministrazione di Stato prussiana come Altenstein, e per il ruolo da quest'ultimo avuto nella chiamata di Hegel a Berlino niente affatto mossa da motivi politici, e concretizzatasi infine solo per l'indisponibilità di Schelling a lasciare Monaco, cfr. anche pp. 33 ss.

[3] Lettera al *Badisches Innenministerium*, cfr. HEGEL, *Briefe*, III, n. 334, p. 182.

esteriori. Qui la *Bildung* e la fioritura delle scienze è uno dei *momenti* essenziali nella stessa *vita dello Stato*». In uno Stato come questo la filosofia poteva farsi promotrice principale di quel ricongiungimento tra vita degli uomini e sapere, che essa ha sempre avuto tra i suoi scopi: «nella locale università, l'università del centro, anche il *centro* di tutta la cultura spirituale e di tutte le scienze e verità, la *filosofia*, deve trovare il suo posto e sollecita cura»[4].

Questo non implica affatto una conversione, dettata magari da opportunismo personale, ad un ideale modello politico prussiano di cui Hegel comincerebbe a rispecchiare i caratteri nella sua scienza. La ricerca più recente ha già ampiamente dimostrato l'inconsistenza di letture che riducano la concezione politica hegeliana ad un 'accomodamento' alla Prussia[5], ricordando tra l'altro i drastici giudizi che Hegel dedicava all'ottusità della minuziosa regolazione amministrativa e militare dello Stato prussiano nella *Costituzione della Germania*[6]; a questo si può aggiungere che le critiche a Fichte, e al suo Stato di polizia prima viste, sono il corrispettivo filosofico di questa avversione. Ma certo, aver accettato il rinnovato invito fatto da Altenstein ad occupare la cattedra lasciata vuota da Fichte[7], testimonia di

[4] Per questa e la citazione precedente cfr. *GW*, XVIII, pp. 12-13. Sul significato politico-costituzionale della fondazione dell'università di Berlino cfr. SCHIERA 1987, pp. 23 ss.

[5] Per un primo orientamento sulle diverse fasi del dibattito relativo al presunto prussianesimo di Hegel, cfr. BAUM - MEIST 1977, in part. pp. 108 ss. Per una visione completa degli effettivi e mai facili rapporti intercorsi tra Hegel e la Prussia, cfr. PÖGGELER 1986. Sul tema della presunta influenza della censura prussiana sulla composizione e le vicende editoriali della *Rechtsphilosophie* cfr. RAMEIL - LUCAS 1980. Sui rapporti tra Hegel e la Prussia, contro l'immagine di Hegel filosofo della restaurazione, si può vedere sempre WEIL 1950, pp. 11 ss.

[6] Cfr. *W*, I, p. 484.

[7] Già nell'agosto 1816 Hegel aveva ricevuto una prima chiamata a Berlino, che aveva dovuto rifiutare perché aveva accettato l'offerta, più tempestiva, di Heidelberg. Cfr. HEGEL, *Briefe*, II, *Brief des preußischen Innenminister v. Schuckmann an Hegel vom 15.8.1816*, pp. 111 ss. e la risposta di Hegel del 28 agosto 1816, pp. 123 ss. Un anno più tardi, con una lettera datata 26 dicembre 1817, il nuovo *Minister für Unterrichtsangelegenheiten*, von Altenstein, rinnova a Hegel l'invito, cfr. *Briefe*, II, pp. 170 ss., che Hegel accetta il 24 gennaio 1918. La chiamata avvenne il 16 marzo dello stesso anno,

un nuovo interesse per la Prussia e per quanto, come professore nell'università berlinese, centro appunto non solo di educazione ma anche di politica, egli avrebbe potuto realizzare[8]. Come annoterà in margine alla sua *Antrittsrede* di Heidelberg, rileggendola ormai già a Berlino, «la Prussia è costruita sull'intelligenza»[9].

«Intelligenza» è termine tecnico della filosofia dello 'spirito soggettivo', e si può con qualche ragione ipotizzare che con il richiamo ad essa in quest'ambito politico Hegel volesse richiamare la coincidenza dell'intelligenza con una nozione di volontà, di cui è depositario lo Stato, che sapesse prescindere da ogni fine particolare[10]. La Prussia è uno Stato fondato sull'intelligenza in quanto in esso si persegue con successo il compito di riportare al fine universale dell'unità politica i fini particolari della società civile. Se si tiene presente quest'uso filosofico del termine non è necessario cogliervi una dipendenza dal con-

troppo tardi perché Hegel potesse cominciare ad insegnare con il *Sommersemester,* così che le sue lezioni cominciarono solo il 22 ottobre 1818.

[8] Sulla politica culturale a Berlino negli anni di Hegel si veda il «Beiheft 22» degli «Hegel Studien», cfr. PÖGGELER - GETHMANN-SIEFERT 1983. Sui compiti di critica della filosofia nei confronti dello Stato fattuale e sui limiti della sua efficacia cfr. FULDA 1968, in part. pp. 45 ss.

[9] A proposito della filosofia e del compito dei tedeschi rispetto alle altre nazioni europee, Hegel afferma: «Wir haben *den höhern Beruf* von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein, wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höhern Göttesdienses, die früher der Weltgeist die jüdische Nation [für] das höchste Bewußtsein sich aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge» e, a margine, annota: «[Wir sind] überhaupt jetzt so weit, daß nur Ideen gelten, [daß alles durch] Vernunft gerechtfertigt [wird]. Preußen [ist] auf Intelligenz gebaut – größerer Ernst und höheres Bedürfnis – diesem Ernste zuwider das schale Gespenst ...»; cfr. HEGEL, *System und Geschichte*, p. 4 (ora anche in *GW*, XVIII, p. 4).

[10] Cfr. ad es. la definizione di «intelligenza» in *Enz 17* § 368 ann.: «la volontà dello spirito, di essere come intelligenza, è la sua autodeterminazione di astrarre dai suoi scopi, dai suoi interessi posti da essa ...». Ma già nella *Realphilosophie* del 1805-06, cfr. *GW*, VIII, p. 255: «Daß ich mein positives Selbst in dem gemeinsamen Willen habe, ist das Anerkanntseyn als Intelligenz, als von mir gewußtes, daß er durch mich gesetzt ist; – daß ich es negativ darin habe, als meine Macht, als das Allgemeine, das das negative meiner ist, durch Anschauen seiner Nothwendigkeit, oder durch die Entäusserung».

fronto con l'ambiente degli alti funzionari di Stato prussiani[11], né questo giudizio aveva necessariamente come destinatario il ceto di funzionari in Prussia effettivamente operante, cui venisse riconosciuto il merito d'aver risolto, da solo, il problema della difficile mediazione tra società civile e Stato[12]. Più semplicemente, agli occhi di un Hegel che doveva leggere ancora di appelli all'impero, la Prussia dei *Reformer* sembrava effettivamente intenzionata a compiere, anche grazie ad una accorta e intelligente politica culturale, il processo di formazione di una *Verfassung* razionale. Lo Stato prussiano poteva dirsi sovrano al suo interno non solo per l'unità tra principe e popolo, ma anche per il concorrere a quest'unità delle classi intermedie e delle istituzioni in cui esse sono attive. E in una situazione politico-costituzionale in cui il principio dell'obbligazione verso le leggi generali e le istituzioni di esso si fosse affermato compiutamente, in un grande Stato la cui unità politica non venisse messa in questione da alcun potere particolare, la rifunzionalizzazione di istituzioni 'prestatali' come le corporazioni, schizzata nello *Scritto sugli atti*, poteva trovare adeguata trattazione in un'opera che presentava come una sezione autonoma lo 'spirito oggettivo' dell'*Enciclopedia*. In uno Stato come la Prussia si poteva assegnare il posto proprio, in un complessivo modello costituzionale, a istituzioni civili come le corporazioni, senza che questo desse luogo a malintesi, ossia senza che

[11] In un *Gutachten des Oberpräsidenten* del 1817, Hardenberg commenta così in una nota la descrizione dei processi di unificazione amministrativa delle provincie prussiane: «der preußische Staat muß allerdings durch Intelligenz und seinen Geist vorherrschen ...»; cfr. KOSELLECK 1962, p. 90. O. Pöggeler ha suggerito che l'espressione hegeliana provenga da questa fonte con la mediazione di Altenstein, cfr. PÖGGELER 1986, p. 349.

[12] Se proprio si volesse identificare la componente dello Stato prussiano in cui Hegel scorgeva l''intelligenza', essa andrebbe cercata piuttosto nella monarchia. A questo proposito possono ricordarsi quei passi delle *Lezioni di filosofia della storia* in cui Hegel identifica nella monarchia il principale fattore del compimento statale dell'unità politica in Prussia, dicendo di Federico II che egli «può designarsi come il sovrano, con il quale la nuova epoca entra nella realtà [*Wirklichkeit*], nella quale il reale *interesse di stato* riceve la sua universalità e il suo più alto diritto. Federico II deve esser messo in rilievo proprio per questo, perché egli ha compreso, pensando, il fine universale dello Stato, e perché egli fu il primo tra i sovrani che nello Stato tenne fermo l'universale e non lasciò più valere il particolare, se esso era contrario allo Stato»; cfr. *W*, XII, p. 523; trad. it., IV, p. 196 (modificata).

il ruolo importante affidato alla 'cetualità' nell'amministrazione e nella rappresentanza politica potesse essere letto come l'auspicio di un ritorno ad una costituzione dualistica[13].

Le sezioni dedicate, nel 'diritto statuale interno' della *Filosofia del diritto*, al potere legislativo e al potere governativo, possono per molti versi considerarsi come uno sviluppo dei presupposti già chiariti nello *Scritto sugli atti*. Naturalmente non sono poche le differenze rispetto al quadro costituzionale che era tenuto presente nel Württemberg. La più evidente è il convinto bicameralismo, che non era operante in uno Stato come il Württemberg in cui mancava la nobiltà[14]; o il fatto che nei *Lineamenti* non sia prevista una quota di funzionari pubblici nella rappresentanza[15]. Ma il problema di connettere una istituzione 'alta' della costituzione politica, come il potere legislativo, con i poteri di amministrazione della società, si ripresenta negli stessi termini nell'opera finale del pensiero politico hegeliano.

Quel che i *Lineamenti* contengono in più, rispetto a qualsiasi altro suo precedente tentativo di filosofia politica, è una compiuta teoria della società civile che non ne mostri solo la natura di spazio in cui l'etico si perde, ma lo renda luogo in cui i poteri dello Stato si manifestino come amministrazione autonoma della vita civile. La definizione delle funzioni specifiche della Polizia, con l'introduzione nella trattazione dei problemi legati alla crescita della popolazione, e il complemento essenziale individuato nelle corporazioni per la prevenzione degli squilibri provocati dalla produzione della plebe, permette una compiuta

[13] Sull'avversione di Hegel, negli anni di Jena, per lo Stato prussiano e su quegli aspetti che invece, arrivato a Berlino, egli poteva apprezzare nel suo modello di Stato, come la ferma militare obbligatoria e l'autoamministrazione dei suoi comuni, cfr. ROSENKRANZ 1870, pp. 148-150.

[14] La nobiltà era stata esclusa nel Württemberg dalla rappresentanza nel 1482, così che l'elemento cetuale era rimasto costituito dalla *Landschaft* e dai *Prälaten*.

[15] Questo non indica necessariamente un mutamento di opinione, se si considera che i *Lineamenti* non sono scritti pensando ad uno Stato in particolare, e che già nello *Scritto sugli atti* si chiariva come fosse la concreta situazione del Württemberg a rendere necessario cercare nei funzionari statali quell''intelligenza', che in un grande Stato come la Francia, e ancor più l'Inghilterra, poteva trovarsi anche in chi esercitava professioni legate esclusivamente alla società civile, cfr. *W*, IV, pp. 473-474.

trattazione di un'autoamministrazione delle sfere locali, solo auspicata nello *Scritto sugli atti*, che non subisca il potere di un'amministrazione statale centralistica ma rispetti le leggi dello Stato e collabori per la loro applicazione.

2. *I funzionari nel potere governativo*

Il 'potere governativo' dei *Lineamenti* può leggersi come il luogo in cui, in maniera definitiva, Hegel verifica la compatibilità tra un modello di amministrazione centralistica di tradizione napoleonica e un modello di *Selbstverwaltung* che abbia in una corporazione riformata la sua istituzione propria. Il 'potere governativo' non è esercitato solo dai funzionari di Stato; piuttosto, le stesse esigenze manifestate già a partire dallo scritto sulle magistrature cittadine riguardo alla necessaria autonomia da riconoscere alle amministrazioni comunali, tornano qui finalmente ordinate in un sistema e mostrate nella loro connessione con una trattazione dell'alta amministrazione di Stato.

Ai comuni e alle corporazioni viene infatti esplicitamente demandata la cura del proprio patrimonio e l'elezione di chi debba concretamente amministrare la vita di queste realtà comunali. Questo non implica affatto una sopravvalutazione degli affari dell'amministrazione civile, quasi che in essi consista la grande politica. Nelle corporazioni, nelle municipalità e nei restanti 'mestieri' e 'stati' con le loro autorità, preposti, amministratori e simili, ciò che viene curato sono «i comuni interessi *particolari* che rientrano nella società civile e stanno al di fuori dell'universale essente in sé e per sé dello Stato stesso»[16]. Quel che esse devono direttamente amministrare, secondo le leggi dello Stato, è la loro «proprietà privata» e il loro «interesse», senza che di questo siano incaricati funzionari di diretta emanazione del potere statale. Per gli amministratori di corporazioni, comuni, municipalità è infatti prevista da Hegel una elezione diretta da parte degli «associati del loro 'stato' [*Standesgenossen*] e dalla loro municipalità», e solo dopo che quest'autonoma scelta sia avvenuta subentra una superiore ratifica del

[16] *Rph* § 288.

potere statale[17]. In questo modo si 'abbandonano' queste sfere alla «libertà formale», ossia all'arbitrio delle piccole passioni che possono scaturire nel raggiungimento di posizioni di prestigio o simili

> «e ciò tanto più, quanto meno il valore intrinseco dell'affare che attraverso di ciò vien guastato, curato meno bene, più faticosamente ecc., è d'importanza per momenti più universali nello Stato, e quanto più la cura faticosa o stolida di tale affare di poco conto sta in diretto rapporto con l'appagamento e l'opinione di sé, che ne viene attinta»[18].

Ma da ciò non deriva che corporazioni e municipalità vengano lasciate a un'autoamministrazione che si ponga fuori della organizzazione complessiva dello Stato. Al contrario, l'obiettivo hegeliano è mostrare come questa autoamministrazione delle sfere comunali possa conciliarsi con un'amministrazione di Stato che abbia in un ceto fortemente strutturato di *Staatsbeamten* gli esecutori della sussunzione degli interessi particolari della società civile nel più generale interesse di Stato.

Questo ceto di funzionari non è affatto la maggiore delle utopie hegeliane, ma è la trascrizione scientifica di un esempio di ceto compiutamente statale di funzionari, la cui attività amministrativa sia organizzata secondo una «divisione del lavoro»[19], che ha avuto in Francia la sua più convincente realizzazione. Come nella divisione del lavoro la pluralità dei bisogni viene riportata all'astrattezza delle funzioni lavorative che possono appagarli, così l'alta amministrazione di Stato può essere riportata a poche astratte funzioni che esemplifichino la pluralità delle occupazioni amministrative della società civile, e che a partire da questa astrattezza tornino poi ad applicarsi concretamente alla vita della società civile. È questo a fare in modo che gli affari concreti e infinitamente molteplici delle realtà locali possano essere gestiti in maniera rapida ed efficiente dall'alto di un'amministrazione centralizzata:

[17] *Rph* § 288. Anche la proposta di costituzione del re del Württemberg prevedeva una norma analoga; cfr. REYSCHER, *Sammlung der württembergischen Gesetze*, p. 311, § 51: «Den Gemeinden wird das Recht zugestanden die Ortsbürgermeister, Magistratsglieder, Dorfsgerichtsschreiber und andere Gemeinde-Diener zu wählen».

[18] *Rph* § 289 ann.

[19] *Rph* § 290.

«l'*organizzazione* delle autorità ha pertanto il compito formale, ma difficile, che dal basso, dove la vita civile è *concreta*, la medesima venga governata in modo concreto, che questa occupazione però sia divisa nei suoi rami *astratti*, i quali da autorità peculiari vengon trattati come centri distinti, la cui attività verso il basso così come nel supremo potere governativo converga di nuovo in una prospettiva concreta»[20].

Come esemplifica lo *Zusatz* a questo paragrafo, potere di Polizia e potere governativo sono astrazioni di quel che concretamente avviene nella società civile. Ma mentre appunto nell'alta amministrazione si presentano come poteri separati, nella loro applicazione alla vita civile essi si ricongiungono. Perché lo Stato possa amministrare dall'alto è necessario che l'amministrazione del complesso della società civile venga riunita in cariche uniche come quella di «cancelliere di Stato, primo ministro, consigliere ministeriale» pensate allo scopo che «la guida superiore si semplifichi»[21]. In questo modo ciò che nella vita civile si mostra unito e interconnesso, può emanare dall'alto, ossia «dal potere ministeriale», così che le occupazioni di governo vengono «come si dice, centralizzate». Questo implica «la più grande facilità, velocità, efficacia per ciò che deve succedere per il generale interesse dello Stato», ed esplicitamente Hegel afferma che questo modello di amministrazione «è stato introdotto dalla Rivoluzione francese, elaborato da Napoleone e vige tuttora in Francia», mentre al contrario «la Francia è priva di corporazioni e comuni, cioè dei circoli, dove si incontrano gli interesssi particolari con quelli generali»[22]. Nel modello hegeliano le corporazioni invece ci sono, e servono precisamente a temperare un centralismo amministrativo, bensì essenziale per connettere gli interessi svariatissimi della società civile di un grande Stato all'interesse generale, ma che non risolve il problema di legare all'unità politica l'individuo nella concretezza

[20] *Rph* § 290. Per un'interpretazione di questo paragrafo che prescinde però totalmente dalla problematica di fatto qui trattata del rapporto tra società civile e alta amministrazione di Stato, cfr. STEIGERWALD 1972.

[21] *Rph* § 290 *Zusatz* (*W*, VII, p. 460). Hegel aveva anche una conoscenza diretta delle prerogative di queste cariche nello Stato prussiano, come testimonia una sua lettera a Niethammer del 26 marzo 1819, in cui descrive all'amico la complessa procedura per la nomina di un professore universitario, che coinvolgeva anche l'alta amministrazione statale; cfr. HEGEL, *Briefe*, II, pp. 210-214.

[22] *Rph* § 290 *Zusatz*.

della sua vita civile, o detto in altro modo, che non fonda il patriottismo del *Bürger* su ciò che lo interessa più da vicino. Solo se il *Bürger* è incaricato di occuparsi direttamente degli affari che lo riguardano, senza che in questo si veda sostituito da funzionari statali o da figure ereditate dalla società *altständisch*, le corporazioni, i circoli comunali, le municipalità, possono esplicare la funzione che fa di loro, nella loro autonomia, istituzioni statali.

Accanto alla gestione del proprio patrimonio e alla deputazione degli amministratori a ciò preposti, le corporazioni hanno infatti un altro compito essenziale che completa la specifica teoria hegeliana dei funzionari di Stato. Proprio perché il funzionario non è più emanazione del potere del principe[23], ma a formarlo è quell'*allgemeine Bildung* che appartiene al complesso della società civile, i funzionari possono costituirsi come una casta chiusa non più sotto il controllo del potere principesco, che si oppone tanto agli interessi della società civile, quanto ai generali interessi di Stato:

> «nella immediatezza e personalità di questo contatto è implicito che il controllo dall'alto consegue da questo lato più incompiutamente il suo fine, il qual fine può anche trovare ostacoli nell'interesse comune dei funzionari come di uno 'stato' rinserrantesi di contro ai subordinati e di contro ai superiori, ostacoli la cui eliminazione, in particolare nel caso di istituzioni forse per altro verso ancora più imperfette, richiede e giustifica il superiore intervento della sovranità»[24].

Contro i problemi legati alla corruzione degli amministratori locali, di cui era un esempio il caso degli scrivani del Württemberg, si prospetta nei *Lineamenti* una soluzione che collochi in primo piano il ruolo delle associazioni dei cittadini: «l'assicurazione dello Stato e dei governati contro l'abuso del potere da parte delle autorità e dei loro funzionari risiede da un lato immediatamente nella loro gerarchia e responsabilità» che è

[23] La nomina del funzionario rimane invece affidata al potere del principe, come garanzia appunto del fatto che l'individuo è stato scelto a quella funzione proprio perché capace di astrarre da una soggettività non educata; cfr. *Rph* § 292: «questa congiunzione dell'individuo e dell'ufficio, come di due lati sempre accidentali per sé l'uno verso l'altro, compete al potere del principe, come a potere decidente e sovrano dello Stato».

[24] *Rph* § 295 ann.

propria di una burocrazia fortemente strutturata e controllata dall'alto; ma d'altro canto, la garanzia contro gli abusi di potere sta «nell'attribuzione di diritti a favore delle comunità, corporazioni, come tale che per mezzo di essa l'intrusione di arbitrio soggettivo nel potere affidato ai funzionari viene per sé impedita e l'insufficiente controllo dall'alto sul comportamento individuale viene integrato dal basso»[25]. Il potere governativo non è compiuto solo dall'azione degli alti funzionari di Stato. L'altra componente essenziale di esso è costituita da amministratori locali e cittadini membri dell'associazione corporativa, i quali vogliono che la legge si applichi, prevenendo fenomeni di corruzione tra funzionari e amministratori, perché hanno interesse a salvaguardare la cura del loro patrimonio associativo. Anche il *Bürger* si fa così componente del potere governativo, perché esigendo l'applicazione della legge come uno strumento per fare in modo che la particolarità della sua corporazione prosperi, diviene parte attiva di quella *Verfassung* senza la quale il potere governativo sarebbe solo un'astratta emanazione del potere statale[26].

In questo modo la corporazione non ha solo la funzione di raggruppare in associazioni gli individui mediando «verso l'alto» gli interessi che provengono dalla società civile; ma anche di controllare che i doveri che dall'alto discendono «verso il basso», servano alle effettive esigenze della politica statale e dei cittadini, e non ad un ceto privilegiato che si arroghi il diritto di far rispettare quei doveri, curando in realtà i suoi interessi. È in questo senso che nelle corporazioni va individuato il luogo in cui si esplica il «segreto del patriottismo»:

«lo spirito di corporazione, che genera sé nella legittimazione delle sfere particolari, si rovescia entro se stesso in pari tempo nello spirito dello Stato, giacché esso ha nello Stato il mezzo del mantenimento dei fini particolari. Questo è il segreto del patriottismo dei cittadini nel senso ch'essi sanno lo stato come loro sostanza, perché esso mantiene le loro sfere particolari, la

[25] *Rph* § 295.

[26] L'invito a rinnovare le antiche corporazioni in nuove forme e ad affidare loro l'autoamministrazione delle realtà comunali, può ritrovarsi anche in alcune figure centrali del primo dibattito costituzionale in Prussia, non solo nel conservatore Ancillon, ma anche in Humboldt o Hoffmann. Su questo cfr. TREITSCHKE 1872, in part. pp. 440 ss.

legittimazione e l'autorità di esse come il benessere di esse. Nello spirito di corporazione, poiché esso contiene *immediatamente* il *radicamento del particolare nell'universale*, è per tal ragione la profondità e la forza dello Stato, che lo Stato medesimo ha nella *disposizione d'animo*»[27].

L'individuo nella corporazione, ossia in un'associazione che gestisce un patrimonio comune, e che trova in questo il suo etico specifico, vuole che la legge statale si applichi perché ha interesse a salvaguardare il proprio patrimonio contro l'eventuale corruzione degli amministratori del potere centrale. Il patriottismo non è il risultato di un rapporto diretto tra il singolo e lo Stato politico, ma scaturisce da quello stesso che assicura gli interessi di un concreto insieme di individui.

Al tempo stesso, è sempre tramite le corporazioni che si compie quel processo di formazione di un ceto medio «nel quale risieda l'intelligenza educata e la coscienza giuridica di un popolo»[28]. Hegel usa la stessa espressione adoperata nello *Scritto sugli atti*, «intelligenza di un popolo»[29], connettendola esplicitamente al tema delle corporazioni, e mostrando come la prevenzione di fenomeni di corruzione possa trovare non solo nel controllo dell'alta amministrazione, ma anche nell'azione degli istituti corporativi, garanzie costituzionali. Che il ceto medio, il ceto che amministra la concreta vita civile «non prenda la posizione isolata di un'aristocrazia e che cultura e abilità non divengano un mezzo dell'arbitrio e di una dominazione, viene operato dalle istituzioni della sovranità dall'alto in giù, e dalle istituzioni proprie dei diritti delle corporazioni dal basso in su»[30].

Trovano così definitiva e completa trascrizione sistematica le esigenze espresse già nel Württemberg. Ad un'organizzazione dell'amministrazione che riconosca spazi di autonomia ai *Bürger*, prima fra tutti la gestione diretta dei patrimoni delle loro associazioni, deve far riscontro un ceto intermedio che eserciti le proprie funzioni amministrative applicando la legge dello Stato e non utilizzando la sua esperienza, cultura, prestigio sociale, per ingannare il popolo e curare il proprio interesse esclu-

[27] *Rph* § 289 ann.

[28] *Rph* § 297.

[29] *W*, IV, p. 576.

[30] *W*, IV, p. 576.

sivo. Un'amministrazione complessiva dello Stato che prenda il meglio dal centralismo francese nelle sue sfere alte, associato a rinnovati doveri delle corporazioni, i cui effettivi poteri di controllo possano impedire fenomeni di corruzione come quelli avutisi nel Württemberg, sono le istituzioni grazie alle quali davvero, nel potere governativo, i 'ceti intermedi' entrano a far parte della vita dello Stato.

L'affermazione di Marx, secondo la quale il 'potere governativo' hegeliano non mostra alcuno sviluppo filosofico e i suoi paragrafi «potrebbero stare letteralmente nel *Landrecht* prussiano»[31], risente quindi di una polemica tutta interna allo sviluppo costituzionale prussiano di quegli anni, che non ha nulla a che vedere con l'occasione storica in ragione della quale Hegel comincia ad elaborare nei dettagli una teoria del potere governativo[32]. Affermare che «la corporazione è la burocrazia della società civile; la burocrazia è la corporazione dello Stato»[33] con quel che ne segue in questo scritto marxiano, identifica giustamente la contraddizione propria dello Stato prussiano di un ceto burocratico che da principale promotore di una cittadinanza statale che superasse la società per ceti tradizionale era diventato il principale impedimento per il raggiungimento di questo risultato[34], ma non aiuta a comprendere gli scopi della trattazione dei *Lineamenti*.

Essa inoltre rivela una maniera di intendere il complesso del pensiero politico hegeliano, identificandola con la *Trennung* di

[31] MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pp. 48 ss. Per questi aspetti della critica marxiana, e più in generale per un'interpretazione che riprende da questa critica l'accusa rivolta alla filosofia politica hegeliana di aver dato assolutezza razionale a caratteri empirici dello Stato prussiano del tempo, senza con ciò necessariamente presupporre un suo 'accomodamento' personale alla Prussia, si rimanda a ROSSI 1960, cfr. in part. pp. 729 ss. e pp. 698-699.

[32] Per un parere diverso cfr. KOSELLECK 1988, pp. 299 ss., che vede invece nel ruolo preponderante assegnato da Hegel al ceto burocratico nel suo sistema cetuale una trasposizione filosofica della situazione prussiana. Su questo cfr. anche KOSELLECK 1962, in part. pp. 88-89. Per una storia dello sviluppo storico specifico della burocrazia prussiana cfr. ROSENBERG 1958.

[33] MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, p. 49.

[34] Cfr. KOSELLECK 1988, p. 303 ss.

società civile e Stato[35], che è precisamente l'opposto degli sforzi teorici prodotti da tutta la trattazione dello *Inneres Staatsrecht*[36]. Il potere governativo e la sua definizione di una collaborazione e di un controllo reciproco tra burocrazia di Stato, amministratori locali e cittadini appartenenti alle corporazioni, è precisamente il tentativo di mostrare come gli interessi particolari della società civile possano diventare il mezzo per legare la sfera politica dello Stato, rappresentata dai funzionari, con la realtà civile in cui concretamente vivono i *Bürger*. Rispetto alla realtà prussiana il senso complessivo del potere governativo hegeliano può leggersi, piuttosto che come una copia di essa, come il suo ribaltamento: non sono solo i funzionari a mediare tra società civile e Stato, ma essi stessi sono parte di un'unità tra governo della società civile e Stato cui concorrono, assieme a loro, *Bürger* e amministratori locali. La soluzione del conflitto tra società civile e Stato non è affidata ai soli funzionari dell'alta amministrazione di Stato, come di fatto avveniva in Prussia, ma ad una costituzione in cui l'autoamministrazione delle comunità locali, temperando il centralismo dell'intervento statale, sia al tempo stesso la base del patriottismo, ossia unisca oggettivamente gli interessi della società civile a quelli dell'unità politica.

3. *La rappresentanza per 'stati'*

Questo potere governativo che non si riduce all'attività del ceto dei funzionari statali, ma che comprende anche l'azione coordinata di amministratori locali e dei cittadini stessi nell'autonomia delle loro corporazioni, è poi messo in connessione, nei *Lineamenti*, con la rappresentanza politica secondo le stesse modalità già prima viste nelle proposte dello *Scritto sugli atti*.

Come il ceto burocratico è uno degli elementi del potere governativo, ma non lo esaurisce, così la rappresentanza, o meglio l'elemento degli 'stati', intesi come assemblea di questi,

[35] Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, p. 49.

[36] Sulla separazione tra Stato e società civile nella Prussia del primo Ottocento cfr. Conze 1962; su Hegel, la cui posizione viene assimilata a quella di *Reformer* come Schön, Altenstein, Sack, Hoffmann, in part. pp. 245 ss. e p. 258.

non è che una delle componenti del potere legislativo. È già stato esaustivamente chiarito che il concetto hegeliano di rappresentanza, sebbene definito per 'stati', non rappresenti un ritorno alle *landständische Verfassungen* nelle quali, per usare le parole di Gentz: «membri o deputati tramite *corpi* [*Körperschaften*] autonomi hanno diritto a prender parte al potere legislativo in generale o a suoi singoli rami, ed esercitano la loro funzione tramite discussione, consenso, opposizione o in qualsiasi altra forma determinata consentita dalla costituzione»[37]; e qui basterebbe ad illustrarlo quanto si è detto a proposito dello *Scritto sugli atti*. A questo si può aggiungere preliminarmente che la funzione propria prevista per essa non rivela una particolare specificità hegeliana. Prevedere per la rappresentanza politica un'assemblea di 'stati', che però rappresenti non gli interessi di corpi posti in divisione tra loro ma il complesso della nazione, è infatti la cifra specifica del compromesso avutosi in Germania[38] tra le antiche forme cetuali di rappresentanza e la nuova «costituzione rappresentativa» di modello francese, che nella formulazione esemplare contenuta nella Costituzione del 1791 prevedeva una rappresentanza libera da mandato[39].

Testimonia esemplarmente questo carattere compromissorio della soluzione prevalentemente adottata dai nascenti Stati te-

[37] Cfr. GENTZ, *Über den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativ-Verfassungen*, p. 214. Per una lettura della posizione hegeliana sulla rappresentanza che l'assimila a quella di Gentz cfr. HOČEVAR 1966, pp. 117-133. Per una critica alla posizione di Hočevar cfr. CESA, 1976, pp. 134-135.

[38] Cfr. PODLECH 1984, in part. pp. 531 ss. Per un quadro complessivo delle diverse posizioni che si affrontano nel Vormärz prussiano a proposito della rappresentanza da adottare, cfr. l'introduzione di H. Brandt alla sua antologia di fonti, cfr. BRANDT H. 1979. Si veda anche BRANDT H. 1968, su Hegel in part. pp. 153 ss. incluso, non senza pesanti riduzioni della complessità della sua costituzione politica, in un gruppo di pensatori uniti da una tendenza di pensiero *aufgeklärt-gouvernamentale* in cui trovano collocazione pensatori in realtà lontanissimi da Hegel.

[39] L'esempio che agisce in norme come queste può trovarsi ad esempio nella costituzione francese del 1791, Titre III, Chap. I, Section III, art. 7: «Les représentants nommés dans les départements ne seront pas représentants d'un département particulier, mais de la nation entière, et in le pourra leur être donné aucun mandat».

deschi, il già citato art. 13 dei *Deutsche Bundesakte* del '15, che parla bensì di *landständische Verfassung*, ma consentendo di intendere la rappresentanza della nazione secondo la *constitution représentative*[40]. Ma si pensi anche a quel che affermava la dieta del Württemberg nella sua proposta di contratto costituzionale, dove si dice che: «gli *Stände* rappresentano la patria intera, quale che sia la classe di cittadini o la parte del regno cui il singolo rappresentante appartenga; egli deve essere considerato non solo come rappresentante di una classe in particolare, o di una parte in particolare, ma come rappresentante dell'intero»[41]. Gli 'stati' del Württemberg, continuando a definirsi tali, intendevano la funzione di rappresentanza in coerenza con una rappresentanza nazionale, non di mandato.

L'analisi hegeliana prima vista dedicata ai loro dibattiti parlamentari, mostra però come questa nuova fonte di legittimità individuata nel comprendente concetto di nazione diventasse occasione per rivendicare una legittimità derivata dal popolo da opporre tanto al sovrano quanto al complesso dello Stato. La dieta portava alle conseguenze estreme la dinamica aperta dalla costituzione francese del 1791 che attribuiva non solo al re, ma anche al corpo legislativo, la funzione di rappresentanza[42]. Come nella proposta di 'contratto costituzionale' dei ceti del Württemberg, anche in Hegel gli 'stati' politici sono, secondo la *constitution représentative*, rappresentanti del complesso

[40] Sulla inconciliabilità di principio monarchico e «contratto costituzionale» concluso con gli *Stände*, rilevata in relazione a questo articolo cfr. SCHMITT 1957^3, p. 52.

[41] Cfr. *Entwurf des zu erneuernden Württembergischen Verfassungs-Vertrags*, p. 72 (Cap. VIII, § 2); cfr. inoltre, per il superamento, anche in questa rappresentanza cetuale della rappresentanza di mandato, p. 76 (Cap. VIII, § 7): «Die Mitglieder der Stände-Versammlung sind zwar an die Instructionen der sie abordnenden Corporationen nicht gebunden, auch wird in allen Fällen, in welchen eine Handlung die Befugniß des Ausschusses überschreitet, das ganze ständische Corps einberufen werden».

[42] *Constitution du 3 septembre 1791*, titre III, art. 2: «La Nation, de qui seule émanent tous les Pouvoirs, ne peut les exercer que par délégation. – La Constitution française est représentative: les représentants sont le Corps législatif et le Roi»; cfr. DUVERGER 1987^{11}, pp. 21. Sul mutamento epocale nella storia del concetto di rappresentanza segnato da questa definizione di «costituzione rappresentativa» cfr. HOFMANN 1990^2, pp. 406 ss.

dei cittadini dello Stato. Ma a differenza dell'opinione dei ceti del Württemberg, raccogliere gli 'stati' in un'assemblea, e farli interpreti dell'interesse del complesso della popolazione, non ha la funzione di raddoppiare i rappresentanti della volontà statale, ma di assegnare il ruolo proprio a quella parte del potere legislativo costituita dalla deputazione delle assemblee legislative, in rapporto alla sua capacità di esprimere in un unico interesse complessivo della società civile gli svariatissimi interessi delle sue particolarità: corporazioni, comunità, municipi, 'stato' agricolo. Non gli interessi di individui singoli vengono portati a rappresentanza nel *Landstand*, ma gli interessi dell'intera società civile e dei suoi *Bürger* trovano una rappresentanza capace di coglierli nel loro complesso senza che questo esaurisca la 'rappresentazione' dello Stato:

«la peculiare determinazione concettuale degli 'stati' è da cercare ... nel fatto che in essi viene *all'esistenza* in *relazione allo Stato* il momento soggettivo della libertà universale, la intellezione propria e la volontà propria della sfera che in questa esposizione è stata denominata società civile»[43].

Questo non significa affatto che l'interesse della società civile rimanga altro dall'interesse dello Stato, quasi che il potere politico, coincidente col principe e i suoi funzionari, raccolga il primo in un'unitaria assemblea per meglio annullarlo. Al contrario, l'assemblea degli 'stati' ha lo scopo precipuo di trovare un punto di connessione tra interesse di Stato e interesse complessivo della società civile, svolgendo con ciò la sua effettiva funzione politica. In tal modo gli 'stati', costituiti in organo politico, hanno il loro compito specifico nella mediazione del principio della società civile con le altre due componenti che concorrono alla tenuta politica del tutto: i funzionari dell'alta amministrazione e il principe. A proposito del rapporto dell'assemblea degli 'stati' con i primi viene infatti detto:

«considerati come organo *mediatore*, gli 'stati' stanno tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro lato. La loro determinazione richiede in essi tanto il *senso* e la *disposizione*

[43] *Rph* § 301 ann. Per un'analisi della dottrina hegeliana della rappresentanza che mette in evidenza come essa non esaurisca la *rappresentazione* dell'unità politica cfr. DUSO 1989, in part. pp. 70 ss. Lo stesso si legge in DUSO 1990, in part. pp. 48 ss.

d'animo dello *Stato* e del *governo*, quanto degli *interessi* delle cerchie *particolari* e dei *singoli*»[44].

Proprio perché gli 'stati' sono espressione della società civile, ma nella loro assemblea arrivano a rappresentarla non nella molteplicità di interessi contrastanti ma nell'unità di un interesse globale, essi possono conciliare tale interesse con l'interesse politico dello Stato, facendo in modo che la prevalenza dell'interesse generale sugli interessi di singole corporazioni non avvenga tramite una imposizione centralistica diretta dalla burocrazia statale. Al tempo stesso, collaborando in questo con i funzionari, essi svolgono una funzione mediatrice tra il popolo e il principe, in modo che non appaiano, uno di fronte all'altro, il primo come l'esecutore di un potere arbitrario, il secondo come una massa indistinta di individui:

«questa collocazione ha il significato di una mediazione comune con il potere governativo organizzato, in modo tale che né il potere del principe appaia come *estremo* isolato, e per ciò come mero potere di un dominatore e arbitrio, né che gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolino, o ancor più, che i singoli non giungano a rappresentare una *moltitudine* e una *turba*, quindi ad un inorganico opinare e volere, e al mero potere di una massa contro lo stato organico»[45].

Il compito proprio dello *ständisches Element* dei *Lineamenti* si mostra quindi consonante con l'idea espressa nello *Scritto sugli atti* sulla destinazione dei 'corpi intermedi' all'interno di uno Stato compiutamente sovrano. Essi devono mediare, tramite una loro assemblea, tanto tra governo e popolo, quanto, assieme al governo, tra principe e popolo, connettendo interesse di Stato e interessi della società civile ed evitando così che l'unità dello Stato si identifichi solo con l'unità fra il principe e il suo popolo, o con l'imposizione di un potere tramite un ceto di burocrati. Ora, la specificità hegeliana, in questa configurazione istituzionale, che come detto può compararsi con il modello di rappresentanza al centro di discussioni sulla concreta costituzione da dare a Stati effettivi, come la Prussia[46], consiste nel

[44] *Rph* § 302.

[45] *Rph* § 302.

[46] A questo proposito cfr. Lübbe-Wolff 1981, in part. pp. 484-485. L'articolo offre inoltre un'utile panoramica di altre voci del primo dibattito costituzionale prussiano, le cui posizioni sono comparabili con quelle hegeliane

mostrare l'implicazione teorica fondamentale di una rappresentanza che sia per 'stati'. La funzione mediatrice 'alta' della rappresentanza per 'stati', si realizza avendo come base la realtà sociale degli 'stati', cioè il loro ruolo nel complessivo movimento economico e la funzione istituzionale di governo che essi hanno nelle amministrazioni locali. In altri termini, i ceti arrivano a rappresentare nella loro assemblea un unitario interesse della società civile in quanto svolgono concretamente in essa un''attività mediatrice' che connette gli interessi delle svariate corporazioni e realtà civili ai generali interessi del governo dello Stato: solo così, effettivamente «nell'elemento *degli 'stati'* del potere legislativo lo *'stato' privato* giunge a un'attività e *significazione politica*»[47].

Poiché gli 'stati', nella società civile, determinano già un raccogliersi degli interessi attorno a grandi nuclei, che sono quelli dello 'stato' universale, dello 'stato' del lavoro agricolo e di quello dell'industria e del commercio, la rappresentanza politica non è data dalla definizione di una nazione di individui investiti nella loro singolarità di un astratto «interesse politico», ma dal modo in cui questa effettiva comunanza di interessi economici determina la tripartizione dei ceti. Il ceto politico

> «non può apparire qui né come mera massa indivisa, né come una moltitudine dissolta nei suoi atomi, bensì come *ciò che esso è già*, cioè differenziato nello 'stato' che si fonda sul rapporto sostanziale, e nello 'stato' che si fonda sui bisogni particolari e sul lavoro che li media. Soltanto così in questo riguardo, il *particolare*, reale nello Stato, si congiunge veracemente con l'universale»[48].

La polemica contro l'atomismo, che si è già seguita nello *Scritto sugli atti*, si ripresenta dunque nel modello di rappresentanza dei *Lineamenti*. In più, rispetto a quel precedente, la critica all'idea che «poiché lo stato privato viene innalzato dal potere legislativo alla partecipazione alla cosa universale, esso debba apparirvi nella forma dei *singoli*, sia che essi scelgano rappresentanti per questa funzione, o che addirittura ciascuno debba

su problemi come quello del maggiorascato, riguardo alla prima camera o sulla funzione delle corporazioni nella seconda, cfr. pp. 487 ss. e pp. 493 ss.

[47] *Rph* § 303.

[48] *Rph* § 303.

egli stesso darvi un voto»[49], può essere confermata da una compiuta teoria della società civile, la quale mostra come sia il 'sistema dei bisogni' stesso di una moderna società mercantile a negare la costruzione teorica di un sistema di individui che vivano avendo in comune solo l'astrattezza della loro singolarità:

«questa veduta atomistica, astratta, svanisce già nella famiglia come nella società civile, dove il singolo giunge ad apparire soltanto come membro di un universale. Ma lo Stato è essenzialmente un'organizzazione di membri tali che *per sé* sono *cerchie*, e in esso nessun momento deve mostrarsi come una moltitudine inorganica»[50].

La partizione in 'stati' che Hegel propone per la sua rappresentanza politica non è dunque un retaggio del passato che reintroduca nella rappresentanza politica la frammentazione di interessi di cui sono portatori corpi separati dallo Stato, ma è piuttosto lo specchio di una concezione generale della società civile, e del suo movimento economico, in cui la divisione della popolazione in 'stati sociali' non implica una separazione delle «masse di interessi» ripartiti secondo la natura sociale degli 'stati'. Come si è prima visto, i diversi 'stati' sociali sono una maniera per pensare non la divisione, ma l'aggregazione di grandi gruppi di individui, che abbiano in comune la loro riproduzione materiale, in un unico patrimonio della nazione che ne definisce l'interesse complessivo, secondo un'impostazione tutta interna alla teoria economica classica. Una rappresentanza politica che invece, per ottenere l'astrazione di un comune interesse nazionale, «dissolve le comunità [*Gemeinwesen*] già sussistenti in quelle cerchie, allorché esse entrano nella sfera politica, cioè nel punto di vista della *suprema universalità concreta*, di nuovo in una moltitudine di individui», e che ha avuto realizzazione storica nei modelli provenienti dalla Francia, «tiene appunto perciò la vita civile [*bürgerliche*] e la vita politica separate l'una dall'altra, e colloca questa, per così dire, in aria, poiché la sua base sarebbe soltanto l'astratta singolarità dell'arbitrio e dell'opinione, quindi l'accidentale, non una base in sé e per sé *stabile* e *legittima*»[51].

49 *Rph* § 303 ann. (*W*, VII, p. 473; trad. it., p. 243).

50 *Rph* § 303 ann. (*W*, VII, p. 473; trad. it., p. 243).

51 *Rph* § 303 ann. (*W*, VII, p. 474; trad. it., p. 244).

In base a tutto ciò, ossia al concorrere anche dell'organizzazione sociale di un popolo alla tenuta politica del suo Stato, si chiarisce l'affermazione, spesso ribadita da Hegel, sulla coincidenza non solo linguistica dello *Stand* sociale e degli *Stände* politici: «sebbene nelle rappresentazioni delle cosiddette teorie gli *'stati'* della società civile in genere, e gli *'stati'* nel significato politico siano discosti gli uni dagli altri, tuttavia la lingua ha mantenuto ancora quest'unione, che in ogni caso c'era prima»[52]. Quest'affermazione, fraintesa anche da uno dei più acuti esegeti dell'opera hegeliana[53], non implica affatto un'indistinzione tra il ruolo politico degli 'stati' e la loro realtà sociale, quanto piuttosto l'esigenza che essi arrivino a rappresentare la totalità della nazione così come essa è concretamente organizzata nelle istituzioni della costituzione civile. La funzione politica propria dell'assemblea degli 'stati' dev'essere raggiunta non distaccandola dalle 'diversità' che gli 'stati' esprimono nella società civile, ma utilizzando queste diversità per mostrare vie differenti, in relazione alla natura sociale degli 'stati', di giungere all'unico scopo di una rappresentanza in cui gli interessi della società civile si mostrino riuniti.

[52] *Ibidem*. Nelle lezioni del '24 questa idea della coincidenza dei due significati di 'stato' viene ribadita e trattata con più ampiezza; cfr. *Ilting*, IV, p. 511: «gli *Stände* hanno un doppio significato, da un lato sono gli 'stati' propri della società civile, lo 'stato' dei contadini, lo 'stato' dell'industria e quello universale; il secondo significato ha luogo nello Stato politico, là dove si hanno *Landstände*, *Provinzialstände*, *Reichsstände*, ecc. Ma questo doppio significato non è raddoppiato casualmente, è il punto della connessione essenziale di ciò che nella 'società civile' costituisce la sfera della particolarità, e di ciò che è necessario nel corpo politico. È della più grande importanza che il corpo politico si differenzi in se stesso, si organizzi, si scomponga in organi, affinché egli abbia vita ... – Gli *Stände* della società civile sono quelli che si riferiscono ai bisogni, agli interessi particolari come tali, questo lato della particolarità ora deve unirsi, essere identico, con gli interessi nello Stato politico».

[53] Nella *Vita di Hegel*, in un elenco di vari elementi del sistema politico hegeliano lontani dalla realtà fattuale prussiana, tra cui un bicameralismo con il quale Hegel sarebbe rimasto fermo ad una nobiltà di nascita e di maggiorasco «in Anglicanischer Weise» in Prussia già antiquata, Karl Rosenkranz critica anche questa indistinzione hegeliana di 'stato' politico e 'stato' sociale: «la Prussia inoltre distingue con cura tra quello 'stato' che appartiene alla società civile attraverso la formazione dell'individuo, e quello cui prende parte l'individuo stesso tramite la mediazione delle elezioni per la rappresentanza politica e il potere legislativo», cfr. ROSENKRANZ 1944, p. 334.

4. *La funzione del bicameralismo*

L'analisi del bicameralismo della rappresentanza politica hegeliana deve dunque partire da questa esigenza di mostrare nell'assemblea degli 'stati' la società civile come essa è, ossia nell'articolazione dei suoi 'stati'. Prevedendo due camere per la rappresentanza politica, è probabile che Hegel volesse semplicemente dare trascrizione teorica della tradizione politica inglese[54]; ma prima che dal confronto con qualsiasi realtà costituzionale effettiva, la necessità che le camere siano due, deriva dalla loro capacità di rappresentare quella coincidenza di costituzione civile e costituzione politica che nell'indistinzione del termine 'stato' trova la sua conferma lessicale.

Si fraintenderebbe quindi il senso di quest'ultima parte della costituzione politica se la si leggesse come un insieme di consigli politici o come l'adesione ad una tradizione storico-costituzionale da opporre alle altre. Se si volesse mantenere un confronto con la realtà politica effettiva di quegli anni, si potrebbe piuttosto dire che la divisione della rappresentanza in due camere è una maniera per mostrare che anche negli sviluppi più recenti delle vicende costituzionali dei grandi Stati europei, è possibile cogliere quella razionalità della costituzione statale capace di funzionalizzare all'unità politica le 'libertà' della società civile. Se si prende l'esempio più vicino di una nuova rappresentanza bicamerale, quello offerto dalla *Charte* del 1814, si può notare come la soluzione di compromesso cercata in questa costituzione separando in due camere la rappresentanza politica, sia lontanissima dalle motivazioni che muovono la trattazione hegeliana[55]. Nella *Charte*, scegliendo il modello di una camera dei pari da affiancare ad una camera dei comuni, si combinava il principio antico della rappresentanza come privilegio della prima camera con il nuovo modello

[54] Sulla divisione tra Stati con uno sviluppo costituzionale della cetualità che porta al *Zweikammersystem* e Stati in cui invece questo sviluppo ha determinato un *Dreikuriensystem*, esemplarmente identificabili con Inghilterra e Francia cfr. HINTZE 1970^3, pp. 120-139.

[55] *Charte constitutionelle du 4 juin 1814*, art. 27: «La nomination des Pairs de France appartient au Roi. Leur nombre est illimité; il peut en varier les dignités, les nommer à vie ou les rendre héréditaires, selon sa volonté». Cfr. DUVERGER 1987^{11}, p. 132.

rappresentativo previsto per la seconda[56], mantenendo per il principio monarchico una preminenza decisiva di influenza sulla prima delle camere. Hegel riproduce apparentemente questa soluzione di compromesso, prevedendo una camera il cui accesso sia riservato per eredità ed una camera la cui deputazione scaturisca dalla società civile. Ma l'intento teorico esplicito non è quello di rinnovare antichi privilegi, quanto piuttosto rendere produttiva, per quella funzione politica che è la rappresentanza, la diversità del ruolo sociale dei ceti.

La camera alta infatti è composta da membri appartenenti al primo 'stato' «che ha per sua base la vita familiare e riguardo alla sussistenza il possesso fondiario»[57], non in ragione dei loro titoli nobiliari o in base all'elezione del principe, che secondo quanto prevedeva la *Charte* decideva in assoluta autonomia l'ereditarietà di tale carica; ma per il modo stesso in cui l'interesse economico dei membri di questo 'stato' si concretizza nella proprietà di grandi patrimoni. Essi hanno la caratteristica precipua di essere patrimoni sì privati ma, a differenza delle grandi fortune commerciali, di essere indipendenti «dall'insicurezza dell'industria, dalla brama del guadagno e dalla mutevolezza del possesso in genere – come dal potere governativo così dal favore del possesso in genere»[58]. Pur essendo la realizzazione di compiuti interessi economici, i patrimoni dei grandi proprietari fondiari sono affini a quella stabilità dello Stato che in antico, quando la natura di esso era ancora patrimoniale, si concretizzava nell'entità del patrimonio del principe[59]. In questo modo la natura sociale propria dello 'stato' che ha possessi fondiari può essere funzionalizzata ad un f i n e p o l i t i c o che renda tale 'stato' mediatore tra gli interessi della società civile e il principio monarchico, così che la stabilità creata da questi grandi patrimoni privati diventi «sostegno del trono e della società»[60]. Ammettere di diritto alla rappresentanza politica i proprietari di grandi possessi fondiari, cioè di quel che

[56] Cfr. PODLECH 1984.

[57] *Rph* § 305.

[58] *Rph* § 306.

[59] *Rph* § 305.

[60] *Rph* § 307.

sostanzialmente rivela la natura economica specifica dello 'stato' agricolo, ha quindi lo scopo politico di mantenere la compattezza di questi patrimoni. Il patrimonio dell'appartenente alla camera alta è «reso saldo *contro il proprio arbitrio*», cioè contro l'arbitrio del suo stesso proprietario, per il fatto che «i membri di questo 'stato' chiamati per questa destinazione mancano del diritto degli altri cittadini, sia di disporre liberamente della loro intera proprietà, sia di saperla trapassare ad essi secondo l'uguaglianza dell'amore per i figli»[61].

I 'pari' del modello costituzionale hegeliano hanno una funzione di mediazione nei confronti del potere monarchico proprio perché il loro diritto di appartenere alla prima camera è sottratto sia all'arbitrio del principe, sia all'elemento 'mobile' della società civile, e diviene così un fattore di stabilizzazione e di non dispersione dei loro patrimoni. Da qui, quella affermazione spesso citata come esemplificazione della natura reazionaria del pensiero politico hegeliano: «il patrimonio diventa così un *bene ereditario inalienabile*, gravato dal maggiorasco»[62]. Non è il possesso di grandi patrimoni il motivo che schiude le porte della rappresentanza a questo ceto e giustifica ciò razionalmente. Al contrario, il motivo razionale di funzionalizzare ad un fine politico la natura economico-sociale di questo ceto giustifica ciò che appare un privilegio: essere chiamati e autorizzati alla rappresentanza politica «dalla *nascita* senza l'accidentalità di un'elezione»[63]. Il benessere complessivo dello Stato, fatto anche dall'entità del suo patrimonio nazionale, ha bisogno di grandi patrimoni privati stabili non perché le fortune private, come tali, siano produttive di benessere per tutti, né perché siano, come tali, sottoposte ad alcun fine politico. È la rappresentanza che le piega ad esso, soddisfacendo al tempo stesso le brame di chi si illude, appartenendo alla prima camera, di fruire semplicemente di un privilegio. Il privilegio rimane tale solo negli intenti del nobile, o del proprietario fondiario; creare membri di diritto di una camera, proprietari di beni gravati in ragione di ciò da maggiorasco, è invece, di fatto, una manie-

61 *Rph* § 306.

62 *Rph* § 306.

63 *Rph* § 307.

ra per configurare una parte della rappresentanza con il solo intento politico di rafforzare l'unità dello Stato e la sanità della sua economia complessiva[64].

Anche per la seconda camera, i cui membri vengono eletti tramite deputazione, il legame con la definizione sociale dello 'stato' che in essa trova rappresentanza è cruciale per cogliere il senso complessivo del discorso hegeliano. Esso ripete, nei suoi elementi essenziali, la stessa posizione espressa nello *Scritto sugli atti* sul modo in cui la deputazione, nell'unica camera del Württemberg, doveva emanare dalla società civile. Il modello in opposizione al quale Hegel pensa ad una deputazione che mostri lo 'stato' che compone la seconda camera così come di fatto è, nella sua vita civile, lo 'stato' dell'industria e del commercio, mira ad eliminare quella deputazione 'atomistica' che annulla la concretezza sociale delle istanze che si vogliono qui rappresentate:

«in quanto questi vengono deputati dalla società civile, è immediatamente ovvio ch'essa fa questo *come ciò ch'essa è*, – quindi non in quanto dissolta atomisticamente nei singoli e adunantisi per un momento senza ulteriore permanenza soltanto per un atto singolo e temporaneo, bensì articolata com'è nelle sue corporazioni, comunità e associazioni costituite indipendentemente da ciò, le quali in questo modo acquistano una connessione politica»[65].

[64] La funzione che Hegel prevede per la nobiltà nella rappresentanza può compararsi con le posizioni di un autore importante per il dibattito costituzionale prussiano come Friedrich Ancillon, di cui a questo proposito può vedersi *Ueber Souveränität und Staats-Verfassungen*. In particolare, anche in Ancillon può ritrovarsi un'analisi del bicameralismo che mette in stretta relazione le diversità delle due camere con la diversa natura che il patrimonio ha per i rappresentanti che accedono alla camera per diritto ereditario (pp. 33 ss.), e, in una maniera che potrebbe avvicinarsi a quella hegeliana, anche da Ancillon il maggiorascato viene individuato come un fattore di stabilizzazione dell'economia nazionale (pp. 36 ss.). Ma questi elementi di affinità sono enunciati all'interno di una concezione complessiva della sovranità dello Stato che, pur avendo ancora un punto di contatto importante con Hegel nelle critiche all'idea che la sovranità si identifichi con la volontà del popolo (pp. 13 ss.), non è affatto comparabile con i risultati hegeliani, che qui si seguiranno nel prossimo capitolo, poiché finisce per attribuire il culmine della sovranità al potere legislativo; su questo cfr. ANCILLON, *Ueber Souveränität*, p. 17 e ANCILLON, *Ueber die Staatswissenschaft*, p. 34. Per un'opinione diversa che coglie invece una contiguità tra la teoria hegeliana della sovranità statale e le posizioni di Ancillon, cfr. PRETEROSSI 1992, in part. pp. 153 ss.

[65] *Rph* § 308.

Il tema delle corporazioni, delle organizzazioni associative con cui lo Stato si dota di una 'costituzione civile', gioca dunque anche nella variante ultima della filosofia politica hegeliana e del suo modello istituzionale un ruolo decisivo. La rappresentanza politica non è l'emanazione della volontà di un insieme indeterminato di individui che, annullando la loro concretezza sociale, trovino in un astratto concetto di cittadinanza politica la legittimità della loro partecipazione al potere legislativo. Al contrario, la stessa deputazione dell'assemblea degli 'stati' deve servire a riprodurre politicamente quell'incontro tra gli interessi della società civile e la legge dello Stato che avviene nella concretezza dell'istituzione corporativa:

«lo Stato concreto è l'*intero articolato* nelle *sue cerchie particolari*; il membro dello Stato politico è un membro di tale cerchia o *'stato'*; soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione nello Stato politico. La determinazione generale del membro dello Stato in genere, contiene il duplice momento di essere *persona privata* e di essere, in quanto *pensante*, parimenti coscienza e volizione dell'*universale*; ma questa coscienza e volizione soltanto allora non è vuota, bensì *riempita* e realmente *vivente,* quando è riempita con la particolarità – e questa è il particolare 'stato' e determinazione –; ossia l'individuo è *genere*, ma ha la sua *immanente realtà* universale come genere *prossimo*»[66].

5. *La rappresentanza dopo la Rivoluzione*

Affermare la necessità che una società organizzata nelle sue corporazioni venga rappresentata nella seconda camera, non significa affatto auspicare il ritorno a una rappresentanza di mandato, ma piuttosto configurare una rappresentanza compiutamente nazionale secondo una strada diversa da quella dell''atomismo' del modello francese:

«poiché la deputazione avviene per la deliberazione e decisione sugli affari *generali*, essa ha il senso che dalla fiducia vi vengono destinati individui tali che s'intendono di questi affari meglio dei deputanti, come pure ch'essi fanno valere non l'interesse particolare di una comunità, corporazione contro l'interesse generale, bensì essenzialmente questo. Essi quindi non sono nel rapporto di essere mandatari a cui sia stato commesso alcunché o arrecanti istruzioni, tanto meno in quanto il loro convegno ha la destinazione d'esser

[66] *Rph* § 308 ann.

un'assemblea vivente, reciprocamente informantesi e convincentesi, deliberante in comune»[67].

Il risultato di impedire che nella seconda camera vengano rappresentati interessi di gruppi, corporazioni, poteri particolari che si mantengano nella contrapposizione all'interesse generale dello Stato, viene ottenuto non annullando la particolarità delle corporazioni, ma facendo in modo che questa particolarità diventi occasione di educazione al senso dello Stato. La consistenza patrimoniale è un elemento decisivo per divenire rappresentanti della prima camera, ma per la seconda, «che vien fuori dall'elemento mobile e mutevole della società civile», quel che ognuno come singolo possiede non deve esser considerato il requisito essenziale per l'elezione, mentre diviene dirimente il fatto che il candidato abbia la

«disposizione d'animo, attitudine e cognizione delle organizzazioni e degli interessi della società civile e dello Stato (acquisita, attraverso la *reale* conduzione degli affari, in *uffici delle varie autorità* o *dello Stato* e confermata *attraverso il fatto*), e nel *senso dello Stato* e nel *senso dell'autorità* (attraverso di ciò educato e sperimentato)»[68].

Il problema cruciale della rappresentanza dopo la Rivoluzione francese, e cioè che essa non sia espletata da corpi contrapposti al potere statale rappresentato dal monarca, viene dunque risolto da Hegel non annullando le corporazioni, o in genere gli istituti che organizzano gli interessi della società civile con astrazioni o «rappresentazioni atomistiche»[69]. Ma facendo in modo che la cura dell'interesse particolare di quelli che in un grande Stato non sono più semplicemente comuni o *Gemeinden*, ma i grandi rami dell'industria o del commercio, organizzati nelle loro corporazioni, formi all'interesse di Stato, alla cognizione della necessità che ogni interesse particolare si accordi con l'interesse del resto della nazione[70].

[67] *Rph* § 309.

[68] *Rph* § 310. Ma vedi anche l'annotazione, in cui ritornano le perplessità già espresse nello *Scritto sugli atti* riguardo al ritenere la consistenza patrimoniale un elemento essenziale nella valutazione dell'idoneità a far parte dell'elettorato.

[69] *Rph* § 311.

[70] L'esigenza che una rappresentanza per ceti evitasse una configurazione della nazione come un insieme di atomi isolati, propria dei modelli costitu-

È in fondo quel che Hegel aveva già espresso nello *Scritto sugli atti* mettendo in evidenza l'insufficienza di utilizzare età e livello patrimoniale per decidere dell'elettorato attivo. Norme come queste

«non sono sufficienti a togliere il carattere di informe democrazia alla partecipazione del popolo agli affari generali, né a sottrarre al caso il fine di avere deputati capaci per una dieta. Una istituzione dello Stato non può accontentarsi di formular l'*esigenza* che *debba* accadere qualche cosa, di *sperare* che ciò *accada*, di limitare l'effetto di alcuni fatti che potrebbero render difficile ciò che si desidera – essa merita quel nome soltanto se essa dispone *che accada* ciò che deve accadere»[71].

Perché in seguito alla deputazione «accada ciò che deve accadere», ossia perché partecipino alla rappresentanza della seconda camera deputati effettivamente capaci di trovare la mediazione migliore sia per l'interesse generale dello Stato sia per l'interesse particolare che rappresentano, non è affatto necessaria un'influenza o un'ingerenza dello Stato negli affari

zionali che provenivano dalla Francia, può compararsi con quanto affermato da Humboldt nelle due *Denkschriften* del 4 febbraio 1819, *Denkschrift über Preußens ständische Verfassung*, inviata al ministro di Stato von Stein, e a quella dell'ottobre dello stesso anno, inviata alla *Verfassungskommission*. Di quest'ultimo scritto si vedano ad esempio quei passi in cui, mettendo in evidenza come l'istituzione rappresentativa cetuale debba fondarsi sull'amministrazione dell'interesse nazionale, Humboldt aggiunge: «*Stände* di questo tipo si distingueranno in maniera essenziale dalle costituzioni rappresentative che abbiamo visto sorgere nei tempi più recenti. Esse hanno organizzato l'ordinamento dall'alto, o hanno fondato l'assemblea degli 'stati' immediatamente sull'intera massa del popolo, invece che lasciare che le istituzioni cetuali si elevassero dagli organi amministrativi delle più semplici associazioni civiche, attraverso graduali livelli intermedi, fino alle deliberazioni sull'interesse generale dello Stato; erano valutate molto più in antagonismo al governo, che in collaborazione con esso», cfr. HUMBOLDT, *Zur ständischen Verfassung in Preußen*, p. 394; oppure si veda p. 435, in cui Humboldt fa considerazioni affini a quelle hegeliane sul fatto che la rappresentanza cetuale si contrappone ad un sistema rappresentativo in cui l'intera nazione sia trattata come una massa e in cui ogni singolo prende parte alla deputazione solo sulla base del suo patrimonio. Ma accanto a questi elementi riguardanti la rappresentanza, si potrebbe instaurare una comparazione riguardo alla funzione amministrativa di comuni e autorità cetuali la cui attività si esplica nella collaborazione e nel controllo reciproco con i funzionari di Stato (cfr. p. 391); ovvero riguardo al ruolo di corporazioni integralmente rinnovate che non annullino una razionale libertà d'industria (cfr. p. 417), e sulla *Gewerbefreiheit* e i suoi limiti (cfr. p. 421).

[71] *W*, IV, pp. 485-486; trad. it., p. 159.

della corporazione. Affermando che una istituzione dello Stato «dispone ciò che deve accadere» Hegel non intende affidare ad una direzione politica la decisione di quali debbano essere gli interessi particolari di ogni corporazione, ma piuttosto esprimere l'esigenza che gli svariati e innumerevoli interessi di ogni corporazione, che come tali rimangono particolari, vengano costantemente, nella loro varietà amplissima, mediati con gli interessi generali dello Stato. Solo così, mantenendo le autonomie della società civile nella gestione dei propri interessi, questi ultimi sono, in tempo di pace, ricondotti, non ridotti a quelli della sfera politica.

I rappresentanti della società civile non sono così i portatori di una astratta 'politicità' di cittadini singoli, ma precisamente i più idonei a rappresentare questa palese e istituzionalizzata organizzazione della società civile attorno ai suoi grandi interessi particolari:

«se i deputati vengono considerati come *rappresentanti* [*Repräsentanten*], ciò ha un senso organicamente razionale soltanto allorché essi non siano *rappresentanti* come di *singoli*, di una moltitudine, bensì *rappresentanti* di una delle *sfere* essenziali della società, rappresentanti dei suoi grandi interessi. Il rappresentare non ha con ciò neppure più il significato che uno sia *al posto di un altro*, bensì l'interesse stesso è *realmente presente* nel suo rappresentante, così come il rappresentante è lì per il suo proprio elemento oggettivo»[72].

Se i deputati che partecipano all'assemblea degli 'stati' nella sua seconda camera non sono i rappresentanti di una massa indistinta di individui, ma partecipano alla rappresentanza politica in quanto «consapevoli degli speciali bisogni, ostacoli, particolari interessi di essa», perché essi stessi hanno dato prova di gestire al meglio quegli interessi, si raggiunge una duplice garanzia: la società civile ha in loro i più idonei a difendere i loro interessi, e lo Stato, confrontandosi con un deputato, si confronta effettivamente con un'intera sfera della società civile ordinata in istituzione[73].

[72] *Rph* § 311 ann.

[73] In relazione al fatto che con il deputato è presente nell'assemblea l'interesse del gruppo di cui è portavoce, ha una sua legittimità usare metaforicamente il paragone con l'*Identitätsrepräsentation* medioevale, come fa HOFMANN 1990², p. 440 (sul concetto di *Identitätsrepräsentation* pp. 214 ss.). Ma appunto avvertendo che questo non configura alcun ritorno al medioevo.

Come detto a proposito del potere governativo, non si deve però pensare che, connettendo la funzione di rappresentanza politica con quella dell'amministrazione pubblica, venga operata una riduzione della politica alla gestione dei rapporti civili, quasi che la vita politica di uno Stato sia tutta nelle occupazioni cui il cittadino prende parte nelle istituzioni della società civile. L'obiettivo da raggiungere è piuttosto quello di destituire di ogni significato politico l'esercizio del diritto di rappresentanza, facendolo dipendere strettamente dall'amministrazione della vita civile, e garantire lo Stato contro qualsiasi spinta incontrollata provenga da essa.

In questo modo Hegel si colloca, probabilmente con una buona dose di voluta inattualità, su una posizione lontana dall'impostazione di un liberalismo che teorizzi 'diritti politici' dei cittadini[74], tra cui il diritto di voto, e che arriva ad informare anche le nostre moderne democrazie[75]. Nello *Scritto sugli atti*, ad esempio, Hegel parla di diritti politici, *Staatsrechte*, dei membri di uno Stato, riferendoli significativamente a quella fase medioevale in cui esso non ha sovranità interna ed è l'impero a decidere dei conflitti fra principe e popolo: «una situazione simile, nella quale principe e popolo erano tenuti insieme da una potenza esterna, faceva sì che dalla parte dei sudditi ci fossero diritti politici [*Staatsrechte*] in senso proprio. La maggior parte dei diritti di questo tipo derivavano dal rapporto

[74] Questo non esclude che la posizione hegeliana possa essere paragonata ad altre definizioni con cui la sfaccettatissima nozione di liberalismo si è affemata nell'Ottocento. Cfr. ad esempio CESA 1975, in part. p. 847, in cui si puntualizza come l'atteggiamento generale di Hegel in questi anni, con il richiamo alla necessità che gli Stati, dopo le guerre di liberazione, si volgessero a ricostituire l'organizzazione del proprio interno, possa avvicinarsi al pensiero liberale francese dei primi anni della Restaurazione. A proposito del confronto della posizione hegeliana con il contemporaneo liberalismo tedesco si veda invece LANGEWIESCHE 1988, pp. 15 ss. che inserisce Hegel in quello che si potrebbe definire un «liberalismo burocratico», indicando con quest'espressione un'ideologia che affidi i processi di emancipazione sociale e politica all'azione dall'alto del ceto burocratico. Per un giudizio analogo cfr. SHEEHAN 1985[3], in part. p. 219.

[75] Risulta quindi decisamente forzato il tentativo di scorgere nella filosofia politica hegeliana tratti che la avvicinino ad una teoria generale delle nostre contemporanee democrazie, come mi sembra faccia ALBRECHT 1978. Per una giusta impostazione del problema cfr. invece KERVÉGAN 1986.

feudale»[76]. L'individuo che vive nella società civile e nelle sue comunità non ha diritti politici, ossia prerogative, 'libertà' da opporre allo Stato: se la sovranità è compiuta, non ha più senso pensare che ognuno, come singolo, prenda parte alle decisioni politiche, né l'esercizio del voto può esser fatto passare per un effettivo coinvolgimento del singolo cittadino nella gestione della cosa pubblica intesa come benessere del complesso dello Stato.

È questa la ragione delle frequenti manifestazioni di scetticismo opposte da Hegel alla fiducia nei sistemi elettorali come unico criterio per selezionare un'efficiente ceto rappresentativo. L'idea che cittadini dello Stato (*Staatsbürger*) possano riconoscere nel suffragio un loro dovere di *citoyens* e debbano quindi sentirsi incoraggiati dalla considerazione dell'importanza di tale funzione e dall'onore che ne deriva ad esercitarla nella maniera più seria ed oculata, si scontra con la fattualità delle esperienze passate, le quali hanno dimostrato che dare significanza politica a degli individui tramite un singolo atto «che ha luogo una sola volta ogni molti anni», sottopone quest'atto all'influenza di interessi innumerevoli che nulla hanno a che fare con quelli propri di un ideale *citoyen*[77]. Il *Bürger* può, anzi deve partecipare alla gestione della comunità, comune, corporazione sulla quale effettivamente decide facendone presenzialmente parte; ma non può essere illuso di dare direzione politica egli, come singolo, alla vita dello Stato con il semplice atto di depositare il suo voto in un'urna. Atto che troppo spesso diviene piuttosto lo strumento di interessi che non solo non coincidono con quelli dello Stato, ma vanno contro quelli del cittadino votante: «da tale istituzione segue piuttosto il contrario della sua destinazione, e l'elezione cade nel potere di pochi, di un partito, quindi dell'interesse particolare, accidentale, di quell'interesse che appunto doveva venir neutralizzato»[78].

[76] *W*, IV, p. 499; trad. it., p. 173.

[77] Cfr. *Rph* § 311 ann. Ma già nello *Scritto sugli atti*, cfr. *W*, IV, p. 484; trad. it., p. 157: «l'esperienza ha mostrato che il divario troppo grande tra l'effetto che dovrebbe scaturire, e l'influenza del singolo che rispetto ad esso compare come insignificante, reca presto, come conseguenza, che chi ha diritto al voto divenga presto indifferente rispetto a questo suo diritto».

[78] *Rph* § 311 ann. (*W*, VII, p. 481: trad. it., p. 249).

Anche nella seconda camera quindi la rappresentanza politica hegeliana rimane *ständisch* non come omaggio al passato, ma perché l'unitarietà degli interessi dell'assemblea politica degli 'stati' di una moderna società civile si ottiene ordinando in istituzioni gli 'stati' sociali, e non configurando i cittadini come un insieme di individui portatori di interessi singolari e affidando il loro unico momento di unità ad una assemblea in cui si immagina manifestarsi un interesse nazionale ottenuto in maniera astrattamente politica, ossia senza che questo fine sia il risultato di un processo di mediazione che cominci già nella stessa vita civile. La rappresentanza della totalità degli abitanti di una nazione non si ottiene negando ciò che essi sono effettivamente nella società civile ma portando la loro 'particolarità concreta' nel luogo in cui viene definita l'universalità della legge.

Sebbene allora la strategia complessiva hegeliana sia quella di mettere in evidenza come la rappresentanza politica debba articolarsi secondo la divisione in 'stati', non si può intendere la posizione hegeliana come la proposta di una rappresentanza che prescinda dall'evento irreversibile testimoniato dalle costituzioni rivoluzionarie e torni a porre al di fuori dello Stato la pluralità degli interessi della società civile. Lo stesso scopo che si propone di raggiungere la costituzione rappresentativa francese, fare dell'assemblea la rappresentanza del complesso dei cittadini e non di corpi privilegiati, viene ottenuta con un procedimento opposto a quello seguito in Francia: non azzerando la costituzione civile della società, ma al contrario funzionalizzandola ad uno scopo politico, e facendo dei deputati chi presenzialmente rappresenta la pluralità della società civile per quella che essa è, organizzata nelle sue istituzioni civili, corporazioni o simili. È quindi non guardando indietro, ma pensando alle esigenze di una moderna rappresentanza politica che Hegel potrà dire, come testimonia la *Nachschrift* delle lezioni del 1824-25: «il comune [*Gemeinde*], la corporazione [*Korporation*] è il punto cruciale di cui si tratta oggi nel mondo a proposito della costituzione [*Verfassung*]»[79].

[79] È un'affermazione che commenta il § 251 dei *Lineamenti*, cfr. *Ilting*, IV, p. 619. Anche il resto di quanto affermato in questa *Nachschrift* è di grande interesse per quanto si sta qui trattando. Si veda ad esempio quanto si afferma contro le costituzioni in cui manchino le corporazioni, costituzioni

Se si prescinde dalla soluzione effettiva affidata all'istituto corporativo, Hegel coglie effettivamente il problema con cui il 'nuovo' annunciato dalla Rivoluzione era chiamato ora a confrontarsi: connettere la società civile allo Stato a partire dal dato di un movimento dell'economia i cui interessi rimanevano in contrasto con l'unità politica, senza scindere ordine politico da ordine civile tramite la 'scorciatoia' del contratto. Se invece ci si vuole riferire alla effettiva soluzione hegeliana, e all'ipotesi affidata all'associazione corporativa considerandola nella sua concreta praticabilità, potrebbe porsi la domanda se i rami dell'industria di un grande Stato, già quando Hegel scriveva, potessero costringersi in quel nesso tra amministrazione e rappresentanza politica realizzabile in uno Stato dalle piccole dimensioni come il Württemberg. E rilevare un limite nell'analisi hegeliana nella non piena consapevolezza di come i processi produttivi stessi sviluppatisi in un'altra rivoluzione, quella industriale, rendessero sempre più complicato configurare una connessione tra processi economici ed istituzioni civili affidata alle corporazioni.

Non è un caso che l'Inghilterra e il suo modello costituzionale attirasse ancora l'interesse hegeliano negli ultimi anni[80]. L'In-

che riducono l'individuo a *bourgeois*: «gli uomini dicono di essere egoisti, ma in secondo luogo essi vogliono anche essere attivi per l'universale, non vogliono che li si riduca a *bourgeois*, essi vogliono influire sull'universale tramite il loro giudizio, il loro volere. Un tale campo per l'attività volta all'universale, che è etico, che non è solo qualcosa di prescritto, che scaturisce dal proprio giudizio, dal proprio volere, è dato ai cittadini di uno Stato nel comune, nella corporazione. Questo determina la difficoltà di una *Verfassung* in cui manchi questo termine medio [*Glied*], in essa l'universale non deve riguardare i singoli, esso è in altre mani, il singolo deve avere solo il suo fine davanti agli occhi e dare solo contributi per l'universale; ma gli individui non si accontentano di ciò, essi pretendono anche l'universale. In quel medio dei comuni, delle corporazioni è loro permesso appagare il bisogno dello spirito di essere attivi per l'universale» (cfr. pp. 620-621).

80 Mi riferisco allo scritto del 1831 *Über die englische Reformbill* (*W*, XI, pp. 83 ss.). Per una lettura di questo scritto che connette il modello di rappresentanza anche dei *Lineamenti* con la conoscenza hegeliana di riviste inglesi, l'*Edinburgh Review* in particolare, e del dibattito avutosi all'inizio dell'Ottocento tra i cosiddetti «philosophic Whigs» (alla cui posizione Hegel sarebbe vicino) in opposizione ai «philosophic radicals», cfr. WIRSCHING 1995. L'ammirazione per la libertà civile inglese non ha mai impedito a Hegel di mostrare come le eredità medioevali presenti nella costituzione inglese fossero

ghilterra e i dibattiti avutisi attorno alla sua riforma elettorale, con l'attacco all'unità politica dello Stato portata dalla micidiale alleanza tra permanenze feudali nelle istituzioni civili e i grandi interessi di un'evoluta economia industriale, offrivano l'immagine di un compromesso diverso da quello avutosi nel Württemberg tra centralismo burocratico e amministrazioni locali ereditate dal passato, ma egualmente vanificante quel punto d'incontro tra interessi complessivi della società civile e bene dell'unità politica che la filosofia hegeliana si sforza di delineare nella costituzione dello Stato.

connesse alla rappresentanza politica senza la relazione organica che egli invece delinea per una costituzione compiutamente razionale. Già nello *Scritto sugli atti* l'esempio inglese, spesso richiamato come modello di garanzia del massimo rispetto dei principi costituzionali, viene presentato come non trasferibile alla situazione tedesca e, oltre tutto, contrariamente alla fama positiva che la circonda, «in questa parte della costituzione inglese i fatti più influenti sono proprio i privilegi e le ineguaglianze del diritto di voto»; cfr. *W*, IV, p. 484; trad. it., p. 158. Per un giudizio analogo sui privilegi feudali ancora presenti in questa parte della costituzione inglese, e sull'inconseguenza da ciò rappresentata rispetto al complesso di essa cfr. anche le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *W*, XII, pp. 537-538; trad. it., IV, pp. 216-217.

Parte quarta

Sovranità dello Stato e finitudine

Capitolo primo

L'organismo della costituzione

1. *La divisione dei poteri*

Una costante del pensiero politico hegeliano è l'identificazione della razionalità di una costituzione politica con la divisione dei suoi poteri. Già nel *System der Sittlichkeit*, a proposito della vita complessiva dell'intero statale, designata in questo primo tentativo di elaborazione di una teoria dell'eticità col termine *Regierung*, Hegel afferma che essa deve essere conosciuta «come totalità nella separazione [*Auseinandertreten*] delle Potenze [*Potenzen*]», così che la «vera costituzione» si rivela essere un «sistema», la cui determinazione essenziale si raggiunge analizzando la necessità per la quale essa si separa al suo interno e mostrando, al tempo stesso, come in questa separazione, per ognuna delle sue determinatezze, la potenza del governo è qualcosa di compiuto e stabile[1]. Un giudizio simile ritorna, a circa vent'anni di distanza, nella *Filosofia del diritto*, là dove si definisce la divisione dei poteri «una determinazione sommamente importante» che può essere considerata la «garanzia della libertà pubblica»[2].

[1] Cfr. *Schriften zur Politik*, p. 481. A questo proposito cfr. anche la cosiddetta *Propedeutica filosofica* del periodo di Norimberga; nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* il § 199: «Die *Verfassung* setzt die Trennung und Beziehung der verschiedenen Staatsgewalten zueinander und den Wirkungskreis einer jeden fest, vornehmlich die Rechte der Individuen im Verhältnis zu dem Staat und den Anteil der Mitwirkung derselben, den nicht bloß in der wahl der Regierung, sondern auch, insofern sie Bürger überhaupt sind, haben sollen» (*W*, IV, p. 64). E nella *Pflicht- und Rechtslehre*: «Die Staatsverfassung bestimmt als inneres Staatsrechts das Verhältnis der besonderen Gewalten sowohl zur Regierung, ihrer obersten Vereinigung, als zueinander sowie das Verhältnis der Bürger dazu oder ihren Anteil daran» (*W*, IV, p. 250).

[2] *Rph* § 272 ann.

Si è prima posto in evidenza, a proposito del concetto generale di costituzione, come nella formulazione di questi giudizi agissero per Hegel modelli canonici divenuti punti di riferimento di un'intera epoca[3]. In questo caso, affermare che una costituzione è vera solo qualora i suoi poteri siano divisi, è una maniera per richiamare l'esempio offerto da quell'ideale costituzione inglese descritta da Montesquieu nel cap. 6 del libro XI dell'*Esprit des Lois*[4], e contemporaneamente i tentativi di tradurre nella realtà quell'ideale iniziati con quanto l'art. 16 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* solennemente proclama: «toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs détérminée, n'a point de constitution»[5]. Sottolineando l'importanza che la costituzione si mostri nella pluralità dei suoi poteri, anche Hegel condivide

[3] Sulla dottrina della divisione dei poteri, seguita a partire dalle teorie politiche di J. Locke, Montesquieu e Rousseau, cfr. BÖCKENFÖRDE 1958. Per lo sviluppo storico di questa dottrina cfr. anche ERMACORA 1970, pp. 610 ss.

[4] MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, libro XI, cap. VI, p. 207: «il y a, dans chaque état, trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil». E più avanti, p. 208: «... on appelera cette dernière la puissance de juger; et l'autre, simplement la puissance exécutrice de l'état». Sulla separazione di questi tre poteri sempre p. 208: «si elle [la puissance de juger] étoit jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens seroit arbitraire; car le juge seroit législateur. Si elle étoit jointe à la puissance exécutrice, le juge pourroit avoir la force d'un oppresseur. Tout seroit perdu, si le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs ...». Sulla teoria della divisione dei poteri in Montesquieu cfr. IMBODEN 1971, pp. 55-74, che contesta si possa parlare di una effettiva separazione dei poteri, nel senso di contrapposizione, tendendo la sua dottrina piuttosto a cercarne l'unità. Per l'importanza di Cromwell e del suo *Instrument of government*, e per l'influenza di Bolingbroke su questa dottrina di Montesquieu, cfr. SCHMITT 1957[3], pp. 182 ss. Per una storicizzazione del principio della divisione dei poteri, tendente a porre in evidenza l'importanza rivestita, nell'elaborazione del modello di costituzione proposto da Montesquieu, dalla monarchia francese preassolutista della fine del medioevo cfr. LANGE 1980, pp. 213-234.

[5] Cfr. DUVERGER 1987[11], p. 18. Andrebbe naturalmente ricordato che questo principio aveva trovato applicazione nel sistema di «check and balance» delle costituzioni americane, e già il chiarimento dei diritti della Virginia del 1776 prevedeva al suo art. 5 la divisione dei poteri, mentre la costituzione del 1787 non ha una proclamazione palese di questo principio. Per una comparazione tra la produzione legislativa della rivoluzione americana e di

la convinzione che la garanzia dei diritti del cittadino, della sua libertà, proprietà, sicurezza e resistenza all'oppressione[6], si abbia solo attribuendo i poteri della costituzione statale a soggetti diversi. Lo Stato non dispotico è lo Stato dotato di una costituzione, e il carattere essenziale di tale costituzione è la divisione dei suoi poteri.

Tuttavia, anche nell'esposizione di questa dottrina, lo sguardo hegeliano coglie la distanza tra l'enunciazione del principio e il modo in cui lo si è voluto realizzare nel mondo. Come già riguardo all'idea più generale di libertà e di un modello di Stato che potesse corrispondergli, quando la divisione dei poteri è diventata un mezzo per configurare quale dovesse essere la politica dello Stato razionale, essa ha prodotto un effetto contrario ai suoi intenti. Nel caso del concetto di libertà, lo si è già visto, l'errore di prospettiva vien colto da Hegel nella confusione tra la volontà «libera in sé e per sé» e la libertà cui può ambire il singolo individuo umano; correlativamente, proprio l'idea che la libertà garantita dalla costituzione politica sia quella di un individuo inteso come 'atomo' isolato, ha portato a vedere nella divisione dei poteri una contrapposizione di essi. Il principio della divisione dei poteri è divenuto «un'ostilità, un timore di fronte a ciascun potere», così che quel che ogni potere produce contro l'altro «lo produce come contro un male, con la determinazione di contrapporsi ad esso e di provocare grazie a questi contrappesi un equilibrio generale, ma non un'unità vivente»[7].

Anche in questo caso, come per il concetto di libertà, il modello di politica a fronte del quale la *Filosofia del diritto* intende ripristinare il senso proprio dei princìpi di uno Stato razionale, ha un doppio volto, teorico e fattuale: la filosofia fichtiana e gli eventi rivoluzionari francesi. Nel riferimento «al punto di vista dell'*intelletto negativo*», il primo con cui Hegel esemplifica le interpretazioni errate del principio della divisione dei poteri, è

quella francese, e più in generale per il ruolo delle costituzioni espresse da questi eventi storici nell'evoluzione delle dottrine della libertà cfr. FIORAVANTI 1991, pp. 47 ss.

[6] Cfr. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, art. 2, in DUVERGER 1987[11], p. 17.

[7] *Rph* § 272 ann.

infatti con molta probabilità da riconoscere il modello di costituzione politica della *Grundlage des Naturrechts*, e in particolare l'idea che il potere della costituzione statale debba essere ripartito tra una «potenza *assolutamente positiva*» e una potenza «*assolutamente negativa*»[8]. Un modello di organizzazione della società fondato sulla prevalenza dei suoi elementi di Polizia, di cui si è parlato in relazione all'uso hegeliano del concetto di «Stato della necessità e dell'intelletto», corrisponde, in termini di diritto pubblico, alla prevalenza del potere esecutivo[9]. Chi esercita tale potere è bensì responsabile, di fronte alla comunità dei cittadini dello Stato, della giusta applicazione delle leggi, ma contro le sue deliberazioni nessuno può opporsi, poiché ognuno di fronte a questo potere, che rappresenta la volontà generale in condizioni di normalità costituzionale, non è che «un volere privato»[10]. L'infinita *Uebermacht*[11] che in questo modo il potere esecutivo acquista, determina l'esigenza di non attribuire ad un unico soggetto, che possa minacciare il mantenimento delle libertà civili, l'intero potere statale, e produce la specifica interpretazione fichtiana del principio della divisione dei poteri. Il problema della limitazione del potere esecutivo viene infatti da Fichte risolto non separando il potere esecutivo dal legislativo[12], ma prospettando l'istituzione di un potere di controllo, denominato «Eforato»[13],

[8] *SW*, III, p. 172.

[9] *SW*, III, p. 168.

[10] *SW*, III, p. 169.

[11] *SW*, III, p. 172.

[12] Criticando la separazione di potere legislativo e potere esecutivo, Fichte individua una differenza essenziale della sua filosofia del diritto da quella kantiana; cfr. a questo proposito, *Grundlage des Naturrecht*, in *SW*, III, p. 16, e *SW*, III, 160 ss., ma una critica a questa separazione kantiana era già nella recensione a *Zum ewigen Frieden*, in *SW*, VIII, pp. 431-432.

[13] Hegel si riferisce esplicitamente all'Eforato fichtiano in *Rph* § 273 ann. Quest'istituzione del modello costituzionale del *Naturrecht* del 1796 era già stata ampiamente discussa da Hegel nello *Scritto sul diritto naturale* (cfr. HEGEL, *GW*, IV, pp. 444-447). Aver immaginato, con l'Eforato, un istituto che ha un potere assolutamente proibitivo nei confronti del potere esecutivo e può, tramite lo *Staatsinterdict*, convocare la comunità dei cittadini perché riprenda il dominio del potere costituente, configura una duplicazione dell'interprete della volontà generale in una «wirkliche Gewalt» e una «mögliche Gewalt» e riduce la funzione di rappresentanza della comunità alla convo-

a cui la costituzione non riconosce alcuna potenza effettiva, nel senso che esso non prende in nessun modo parte al potere esecutivo; contro quest'ultimo l'Eforato è però titolare di un potere definito «*assolutamente proibitivo*» che gli permette di sospenderne le attività, ossia di renderle legalmente nulle, qualora il potere esecutivo abbia abusato delle sue prerogative[14]. Secondo un'analogia con l'interdetto ecclesiastico, Fichte parla di questa destituzione del potere esecutivo come di uno *Staatsinterdikt*[15], il cui annuncio coincide con il richiamo a riunirsi rivolto al complesso dei cittadini. Ovviamente, Fichte non pensava alla riunione di tutta la nazione in un unico luogo, ma all'incontro di tutti i cittadini nelle città e nei villaggi di appartenenza, in modo che ognuno prendesse pubblica posizione sugli avvenimenti[16] e al potere esecutivo fosse opposto ciò da cui la sua legittimità dipende: la comunità dei cittadini, cui sola spetta la decisione finale su quale sia la volontà generale nello stato di eccezione.

Dal lato della storia e delle sue vicende invece, riferendosi all'opposizione tra potere legislativo e potere esecutivo[17], Hegel fa esplicito riferimento ad una delle parole d'ordine della produzione legislativa francese rivoluzionaria, che trova la sua formulazione esemplare nella costituzione francese del 1791, la quale prescrive, nel suo «Titolo III», la delegazione del potere legislativo all'Assemblea nazionale e la delegazione di quello esecutivo al re[18]. Il risultato «come s'è veduto in grande» è

cazione di una *Gemeine* che Hegel designa sprezzantemente *Pöbel* (*GW*, IV, p. 446). Uno Stato che si affermi solo in base alla sua funzione amministrativa, che ha bisogno di un «contropotere» per controllare chi è chiamato a svolgerla, può in qualsiasi momento sia necessario affermare l'unicità della sua sovranità con la violenza, facendo in modo che «l'elemento etico, il quale è posto solo nel rapporto, ovvero l'esteriorità e la coazione che si pensi come totalità, si tolga [*aufheben*] da se stesso» (*GW*, IV, p. 446). Sull'eforato fichtiano cfr. CESA 1994, in part. pp. 98 ss.; DE PASCALE 1995, pp. 289 ss. e pp. 311 ss.; RENAUT 1986, pp. 382 ss.

14 *SW*, III, p. 172.

15 *SW*, III, p. 172.

16 *SW*, III, p. 172.

17 Cfr. *Rph* § 272 ann.

18 Cfr. DUVERGER 1987[11], p. 21; il potere giudiziario è invece delegato «à des juges élus à temps par le peuple».

stato «lo sfacelo dello Stato»[19], da intendersi non tanto come l'annullamento del suo apparato di potere, quanto piuttosto nel senso che si è assistito alla «lotta per cui uno dei poteri riduce sotto di sé l'altro», con l'inevitabile venir meno proprio di ciò per cui il principio della divisione dei poteri era nato: la garanzia delle libertà individuali.

Le critiche che Hegel rivolge a queste maniere di intendere la tradizionale dottrina della divisione dei poteri, hanno lo scopo di mostrare come gli ideali di costituzione razionale di uno Stato, tanto nell'esempio fichtiano quanto in quello delle vicende rivoluzionarie, producano effetti contrari alle loro intenzioni teoriche coerentemente al senso malinteso attribuito ai princìpi che le muovono. Intendere la divisione dei poteri come una maniera per contrapporre l'una all'altra funzioni costituzionali, così da contrastare l'eventualità che un potere dello Stato si attribuisca l'arbitrio di violare le libertà dei cittadini, vuol dire ritenere che la costituzione razionale non realizzi compiutamente quel rapporto di reciprocità tra libertà della persona e potere statale che solo ne assicura la legittimità. Vuol dire ritenere, come già si è visto nelle critiche al contratto, che questo rapporto non abbia alcuna necessità e che possa in qualsiasi momento infrangersi in relazione a chi detenga il potere statale, rendendo vana di fronte ad esso ogni garanzia dei diritti personali.

Quel che Hegel oppone a tutto ciò non è l'affermazione che invece questa necessità debba darsi, quasi che compito della filosofia sia enunciare ciò che deve essere e il solo farlo diriga il corso degli eventi politici; ma un assiduo lavorìo teorico attorno all'idea di divisione dei poteri, non iniziato solo con i *Lineamenti*, che serva a mostrare come la costituzione razionale si divida in poteri diversi non per prevenire la rottura della sua legittimità, ma al contrario perché essa è in grado di mostrare la sua legittimità in ognuna delle sue funzioni; o in altri termini, perché ognuno dei suoi poteri non è unico interprete della razionalità della costituzione, ma partecipa con gli altri ad una condizione in cui effettivamente la costituzione agisce. Solo quando si dia questa condizione si può dire che lo Stato abbia anche una costituzione al suo interno, ossia che

[19] *Rph* § 272 ann.

esso vive e si impone legittimamente ad ogni cittadino non solo come apparato coattivo, e che la reciprocità tra potere statale legittimo e garanzia delle libertà individuali si afferma non secondo un rapporto 'verticale' discendente dall'alto del potere statale, ma come realtà del mondo dei rapporti tra gli uomini.

Tappe di questo lavorìo possono riconoscersi in tutte quelle occasioni in cui Hegel ha parlato di una divisione meramente astratta dei poteri. Così, per esempio, nel già citato *System der Sittlichkeit*, viene ricordata la divisione consueta dei poteri in legislativo, esecutivo e giudiziario, affermando, a questo proposito, che queste «sono astrazioni che non hanno una realità propria, o che non possono essere costituite e organizzate come poteri. Legislativo, giudiziario ed esecutivo sono qualcosa di completamente formale, vuoto, privo di contenuto»[20]; al contrario, «ogni movimento reale o vivente è un'identità di questi tre momenti, e in ogni atto del governo sono tutti e tre riuniti»[21]. In maniera affine, a circa dieci anni di distanza, nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* del periodo dell'insegnamento ginnasiale a Norimberga, si afferma: «lo Stato contiene diversi *poteri* [*Gewalten*] che determinano i momenti della sua organizzazione. Il legislativo, il giudiziario e il potere esecutivo sono in generale i suoi *astratti* momenti»[22].

La ricerca di una divisione dei poteri non solo astratta, ma che appunto sia in grado di mostrare l'effettiva vigenza della costituzione, assume in questi tentativi precedenti i *Lineamenti* l'ingannevole aspetto di una mutazione terminologica. Contro questi astratti poteri, Hegel elenca infatti «i reali poteri», e li chiama «il potere legale e di polizia, quello finanziario e amministrativo, il potere militare e quello politico», definendoli complessivamente come i poteri «che costituiscono l'intero [*die das Ganze konstituirenden*]» e «nei quali in realtà si presenta ognuno di quegli astratti momenti»[23]. Le stesse denominazioni ritornano nella *Rechts-Pflichten- und Religionslehre* di pochi anni succes-

[20] Hegel, *Schriften zur Politik*, p. 490.

[21] *Ibidem*.

[22] *W*, IV, p. 63.

[23] *W*, IV, p. 63.

siva: «il *potere statale generale* contiene diversi poteri particolari sussunti sotto di sé: 1. il *legislativo* in generale; 2. l'*amministrativo* e finanziario, che procura i mezzi per la realizzazione della libertà; 3. i poteri (tra loro indipendenti) *legale* e di *polizia*; 4. il potere *militare* e il potere di *dichiarare guerra* e di *concludere la pace*»[24].

Il senso di questa enumerazione hegeliana non va cercato nella necessità di opporre alla triade legislativo, esecutivo e giudiziario, una pluralità di altri poteri che per la loro rilevanza mostrino la casualità di privilegiare solo i tre canonici. Il fatto che Hegel sottolinei come a fronte dei poteri che riguardano aspetti solo politici della costituzione, o meglio che regolano i rapporti tra la sfera politica e la sfera civile illuminandoli solo dal lato del potere statuale, ce ne siano altri che scaturiscono tanto dall'amministrazione interna dello Stato quanto dai suoi rapporti con l'estero, rivela l'urgere di un problema ben altrimenti rilevante, cui la citazione prima fatta accenna parlando di questi poteri come quelli che realmente «costituiscono» l'intero.

2. *Il potere costituente*

Ciò che segna la differenza hegeliana e la sua distanza da chi ritiene che la divisione dei poteri vigenti in uno Stato implichi anche la contrapposizione di essi, è infatti l'individuazione di quale sia l'effettivo potere costituente. Definizione del potere costituente e principio della divisione dei poteri sono due aspetti connessi, perché la critica, che non è solo hegeliana[25], ad un'idea

[24] *W*, IV, p. 248. È possibile che nella scelta della denominazione di questi poteri agisse una reminiscenza dal II libro, cap. II, del *Contrat social* dove Rousseau critica la divisione di questi poteri, cfr. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, p. 369: «nòs politiques, ne pouvant diviser la souveranité dans son principe, la divisent dans son objet: ils la divisent en force et en volonté; en puissance législative et en puissance exécutive; en droits d'impôt, de justice et de guerre; en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger ...».

[25] La critica alla separazione dei poteri aveva già trovato in Rousseau chiara trascrizione nel citato libro II, cap. II del *Contrat social*, là dove, dopo aver elencato i vari poteri divisi, paragona tale divisione del «souverain» a quel che fanno «les charlatan du Japon» che nei loro spettacoli gettano all'aria una dopo l'altra le membra di un fanciullo per poi mostrarlo nuovamente integro (cfr. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, pp. 369-370).

di costituzione che esaurisca la dimostrazione della sua razionalità nella separazione dei suoi poteri e non si interroghi su chi sia il potere che fa la costituzione, ha portato a 'proiettare' in un ideale momento precedente il vigere della costituzione un potere piuttosto che un altro, legandolo all'atto di fondazione della costituzione statale. L'effetto conseguente è che u n a s o l a funzione della costituzione, una parte di essa, viene identificata con il suo potere fondante e viene così attribuito ad ogni suo atto una sanzione extra-costituzionale che ne ipostatizza la preminenza.

Come già per il contratto, per l'esposizione più conseguente e chiara di questo passaggio concettuale bisogna ricorrere a Sieyès[26]. Anche nel *Qu'est-ce que le Tiers-Ètat?* si trova l'affermazione esplicita che per organizzare un corpo politico è necessario prevedere la differenziazione delle sue funzioni, cui assegnare leggi e forme proprie, in una parola è necessario prevedere la sua costituzione: «è impossibile creare un corpo in vista di un fine, senza dargli un'organizzazione, delle forme e delle leggi atte a fargli adempiere le funzioni alle quali lo si è voluto destinare. È quel che si chiama la costituzione [*constitution*] di questo corpo. È evidente che quest'ultimo non può esistere senza di essa»[27]. Ma la necessità di una divisione dei poteri è subito intesa come una maniera per evitare che il potere pubblico, cui solo è delegata la rappresentanza della volontà generale che scaturisce dal complesso della nazione, possa usare questo potere contro la nazione stessa: «a questa necessità di organizzare il corpo del governo, se si vuole che esso esista, o che agisca, bisogna aggiungere l'interesse che ha la nazione a far in modo che il potere pubblico delegato non possa mai divenire dannoso ai suoi mandatari. Da ciò deriva una moltitudine di precauzioni politiche che si sono mescolate alla costituzione, e che sono anche delle regole essenziali al governo, senza le quali l'esercizio del potere diverrebbe illegale»[28].

26 Ipotizza il fatto che Hegel abbia potuto leggere Sieyès, evidenziando differenze e affinità nelle principali opzioni dei modelli costituzionali di entrambi PLANTY-BONJOUR 1986, pp. 13-35. Sul pensiero di Sieyès si può sempre vedere BASTID 1939, in particolare sulla dottrina del potere costituente pp. 375 ss.

27 SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, p. 388.

28 *Ibidem*, pp. 388-389.

È lo stesso problema prima visto in Fichte[29]. Ma mentre nel *Naturrecht* fichtiano la soluzione scelta era quella di affidare all'Eforato, ossia all'azione di un potere ancora interno alla costituzione, l'apertura dello stato di eccezione, Sieyès è più conseguente, ed afferma che questa decisione spetta ad un potere che precede le leggi costituzionali, che regolano il corpo legislativo e quello che Sieyès chiama il «corpo attivo», cioè l'esecutivo: «tali leggi sono dette *fondamentali*, non nel senso che esse possano divenire indipendenti dalla volontà nazionale, ma perché i corpi che esistono e agiscono tramite esse, non possono toccarle. In ogni parte la costituzione non è l'opera del potere costituito, ma del potere costituente»[30]. È quindi la volontà nazionale il potere costituente da cui dipende l'attività dei poteri della costituzione e che decide sulla legalità delle sue azioni: «il governo esercita un potere reale, fintanto che esso è costituzionale; esso è legale fintanto che è fedele alle leggi che gli sono state imposte. La volontà nazionale, al contrario, non ha bisogno che della sua realtà per essere sempre legale, essa è l'origine di ogni legalità»[31]. In questo modo il potere costituente della nazione precede la costituzione che regola il potere delegato ad un esecutivo e non ne dipende; la nazione, ossia il complesso della popolazione del paese non colta nell'organizzazione delle sue leggi e istituzioni, è il potere da cui tutti i poteri costituzionali dipendono ed è posto fuori della costituzione: «la nazione esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto. La sua volontà è sempre legale, essa è la legge stessa. Prima di essa e al di sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*»[32].

[29] L'influenza di Sieyès è vista subito dai contemporanei di Fichte come determinante nella dottrina dell'Eforato. Cfr. *Fichte im Gespräch*, I, Halem an Herbart, 14 marzo 1797, pp. 412-413; Smidt an Perret, 5 dicembre 1797, p. 470; cfr. anche VI, 1, J.R. Steck an Ith, Herbst 1796, p. 228. Va inoltre ricordato che Fichte aveva fatto da tramite, presso il suo editore Gabler, per la pubblicazione di una traduzione degli scritti di Sieyès fatta da Ebel, uscita anonima e senza indicazione del luogo di edizione nel 1796; cfr. *Fichte im Gespräch*, V, p. 241, e VI, 1, pp. 62-63.

[30] SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, p. 390.

[31] *Ibidem*, p. 393.

[32] *Ibidem*, p. 389-390.

Affidare il potere costituente alla nazione e porre la fonte d'ogni legittimità nell''antefatto' costituzionale rappresentato dall'associazione di singole volontà in una volontà comune, ha non solo lo scopo di scindere dalla costituzione vigente la fonte d'ogni sovranità, ma anche di connettere ad essa il modo in cui, nella costituzione vigente, questa volontà è rappresentata nel legislativo. L'obiettivo essendo, annullare l'idea che la rappresentanza della nazione possa essere affidata a quella «democrazia *feudale* che non cessa di ispirare dei vani terrori», che giustifica la sua importanza richiamandosi alla grande autorità «dell'aristocratico Montesquieu»[33], e individuare in una *Assemblée nationale* il luogo in cui il terzo 'stato' cessa d'essere tale e diventa rappresentante dell'intera nazione[34]. In questo modo il potere costituente proietta la sua ombra sulla costituzione presente, modificando in relazione ad esso le caratteristiche del potere legislativo: «che cos'è la volontà di una nazione? È il risultato delle volontà individuali, così come la nazione è l'insieme [*assemblage*] degli individui»[35]. Questo «assemblage des individus» cura i suoi affari comuni[36] che riguardano la «sicurezza comune, la libertà comune, insomma la cosa pubblica»[37] in un'assemblea che non deve più prevedere la divisione per ordini. È infatti nel modo di intendere la rappresentanza nell'*Ancien règime* che si nascondono i pericoli maggiori per l'interesse comune da cui solo l'assemblea trae la sua legittimità di 'rappresentante'. L'interesse personale come tale non ha alcuna forza e rappresentanza nell'assemblea, ma gli interessi di corpo, per cui «un individuo si allea ad altri in maniera esclusiva»[38], e tramite questo accordo può decidere progetti dannosi per l'interesse comune, sono nocivi all'unità della nazione. Bisogna dunque prevedere un'organizzazione del legislativo che elimini ogni aggregazione di interesse che non coincida con l'interesse generale dello Stato; è per questo che se l'ordine sociale esige «con rigore che non si permetta ai semplici

[33] *Ibidem*, p. 424.

[34] *Ibidem*, p. 437.

[35] *Ibidem*, p. 440.

[36] *Ibidem*, p. 441.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 443.

cittadini di costituirsi in corporazione, altrettanto richiede che i mandatari del potere pubblico, che soli, per la necessità delle cose, devono formare dei veri *corpi* rinuncino finché dura il loro impiego, ad occuparsi della rappresentanza legislativa»[39]. Solo escludendo dalla rappresentanza tanto le corporazioni quanto i funzionari pubblici «si arriva alla soluzione del nostro problema, il quale può così formularsi, *in un'assemblea nazionale gli interesse particolari devono restare isolati, e il voto della pluralità dev'essere sempre conforme al bene generale*»[40]. Una «constitution legislative»[41] con queste caratteristiche realizza così l'intento di assegnare al potere legislativo quella preminenza sugli altri che lo rende, in quanto rappresentante non più dei corpi in cui l'antico regime divideva i cittadini dello Stato, ma di quella nazione cui sola spetta il potere costituente, l'unico potere legittimato a guidare qualsiasi mutamento costituzionale: «spetta dunque agli 'stati' generali, poiché essi sono incaricati di dare una costituzione, deliberare il fine supremo di tutta la società, ed ordinare a quest'unico obiettivo le due parti essenziali della costituzione generale»[42].

Non interessa qui trattare degli scopi immediatamente politici che dai suoi scritti si attendeva Sieyès e dello straordinario meccanismo teorico qui innestato contro il legame tradizionale tra monarchia e corpi rappresentativi della nobiltà. Interessa piuttosto sottolineare che identificare nella volontà comune del contratto ciò che 'costituisce' lo Stato, e fare del legislativo il potere prevalente in quanto rappresentante della nazione, disarticola totalmente un modello di *Verfassung* che coincida con il modo in cui i cittadini sono organizzati nelle istituzioni civili in cui la loro vita concretamente si svolge. Utilizzare un concetto che serva nella sua capacità unificante a trovare un punto cui riferire il complesso dello Stato, eliminando istituzioni del passato portatrici di privilegi, assegna al solo Stato e al suo 'monopolio' della legge il potere di giungere all'unità politica interna, non anche al complesso delle istituzioni di cui è innervata ogni società civile. Il potere costituente non coinci-

[39] *Ibidem*, p. 444.

[40] *Ibidem*.

[41] *Ibidem*, p. 142.

[42] *Ibidem*, p. 143.

de con la *Verfassung* effettiva dello Stato, così che l'individuo è cittadino di esso non perché parte integrante e attiva della sua costituzione interna, ma perché sottoposto al monopolio della forza di un apparato di potere, la cui ultima istanza decidente è affidata ad un nome, tanto astratto nella sua forza evocativa, quanto imponente e concreto nei suoi effetti, come quello di «nazione»[43].

Le due posizioni, quella di Sieyès e di Hegel, si mostrano dunque entrambe consapevoli dell'astrattezza di un concetto di costituzione che si identifichi con le norme che regolano i rapporti politici di uno Stato – come quella che preveda la divisione dei suoi poteri in esecutivo, legislativo e giudiziario – eludendo la domanda sui poteri reali da cui solo quei rapporti scaturiscono. Ma, come si vede, sono in totale opposizione non solo nella risposta, ma anche nel modo di formulare la domanda relativa a quale sia il potere costituente. Chiedersi, come Sieyès, chi è che fa la costituzione interna di uno Stato[44], implica la convinzione che la sua formazione sia attribuibile all'azione di un unico soggetto[45]. Rispondere a questa astratta domanda attribuendo alla nazione, ossia al popolo o all'assem-

[43] Per il concetto di nazione in Sieyès, intesa come combinazione, in termini schmittiani, del principio dell'identità e della rappresentazione, cfr. PASQUINO 1988, in part. pp. 374 ss.

[44] Cfr. *Rph* § 273 ann. Come nel caso del contratto, Hegel non fa mai riferimento a Sieyès, ma piuttosto a Rousseau, anche se è lecito scorgere compresi in questa critica gli sviluppi successivi del pensiero costituzionale francese. Nelle lezioni del '17, ad esempio, la trattazione di questo problema è collocata quasi all'inizio della sezione dedicata allo 'Stato', ed è connessa alla critica a Rousseau: «Wer soll die Verfassung machen? Rousseau stellte die Verfassung als einen Contrat social aller miteinander und aller mit jedem Einzelnen vor; aber darin liegt nun das Belieben, die Willkür der Einzelnen, ob sie [den Vertrag] eingehen wollen oder nicht. Aber der Volksgeist ist ein Notwendiges, und er soll bloß gewußt werden, und dieses Wissen kann nicht die Sache des ganzen Volkes sein, sondern nur der Gebildetsten, der Weisen. Dem, was man eigentlich Volk nennt, die Bildung der Verfassung zu überlassen, ist ein Falsches, indem das Volk das Bewußtsein des Volksgeist nicht gereift in sich hat» (cfr. *Rph 17*, p. 190).

[45] Sui presunti mutamenti della risposta data da Hegel a questa domanda tra Heidelberg e Berlino, in una prospettiva che li connette in maniera non condivisibile al dibattito costituzionale prussiano, cfr. LUCAS 1986, pp. 175-220, in part. p. 218.

blea che lo rappresenta, l'atto di fare la costituzione in un momento puntuale, vuol dire immaginare il popolo come un insieme capace di dettarla prima di essere un tutto organizzato, ossia prima che effettivamente esso abbia la sua *Verfassung*. Al di là delle concrete esperienze storiche, le quali mostrano come nessuno sia «meno idoneo a fare una costituzione di ciò che si può chiamare il popolo, o di una assemblea di suoi rappresentanti»[46], ciò che confuta l'idea che sia la nazione a poter dettare una costituzione è la natura paradossale di una tale ipotesi. La nazione, ossia il popolo capace di essere rappresentato nella volontà comune di un'assemblea che debba dettare la costituzione, «presuppone già una costituzione, una condizione organica, una ordinata vita popolare»[47]. Condizione organica, che non ha nulla a che vedere con quell'unificante idea di nazione come «assemblage des individues» o con la *Gemeine* di fichtiana memoria che l'Eforato chiama a riunirsi. Chiedere «chi deve fare la costituzione?» è una domanda che implicitamente «presuppone che non ci sia alcuna costituzione, quindi che stia assieme un mero *agglomerato* [*Haufen*] atomistico di individui. Come un agglomerato giungerebbe a una costituzione, se grazie a sé o ad altri, grazie a bontà, pensiero o forza, dovrebbe restar rimesso a lui, giacché il concetto non ha a che fare con un agglomerato»[48]. Diverso è invece chiedere chi possa modificarla. Solo allora l'assemblea dei rappresentanti, in quanto potere costituzionale, può avere diritto a cambiare parti della costituzione: «se però quella questione presuppone già una costituzione sussistente, allora il *fare* significa soltanto una modifica, e il presupposto stesso di una costituzione contiene immediatamente, che la modifica possa avvenire soltanto per via conforme alla costituzione»[49].

L'affermazione che i tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, non esauriscano complessivamente la *Verfassung* di uno Stato, e che a costituire l'intero concorrano altri poteri che

[46] Questa citazione è tratta dallo *Scritto sugli atti*, dove il tema della sovranità popolare è egualmente trattato, *W*, IV, p. 530; trad. it., p. 204.

[47] *W*, IV, p. 530; trad. it., p. 204.

[48] *Rph* § 273 ann. (*W*, VII, p. 439; trad.it., p. 221).

[49] *Rph* § 273 ann. (*W*, VII, p. 439; trad. it., p. 221).

riguardano tanto l'amministrazione interna quanto i rapporti dello Stato con l'estero, ha quindi in Hegel lo scopo di sottolineare che la totalità della costituzione non può essere rappresentata dalla nazione e dalla preminenza che questo concetto assegna al legislativo, ma solo dalla totalità dei cittadini organizzati nella 'costituzione civile'. All'idea derivata dall'ipotesi contrattualistica che il potere costituente consista nell'accordo tra volontà singole, e alla disarmonia tra i poteri della costituzione politica vigente che ciò introduce, la trattazione hegeliana della costituzione politica deve servire ad opporre la dimostrazione che uno Stato propriamente detto, ossia uno stato dell'organizzazione politica che non sia solo l'imposizione coattiva del potere, non scaturisce meramente da un accordo di associati che abbiano in comune la 'particolarità' astratta della difesa della loro sicurezza; ma che esso può dirsi costituito solo quando l'insieme delle leggi e istituzioni, con cui gli uomini sono effettivamente messi in rapporto reciproco tra loro, concorra complessivamente a quell'unico fine che si potrebbe definire come la tenuta della *Verfassung* interna di uno Stato.

In tal modo l'aggettivo «costituente» acquista il suo senso proprio: esso non va riferito all'atto del sorgere dello Stato situato in un ideale momento storico, ma «costituente» sta ad indicare ciò che nella durata storica concorre complessivamente alla tenuta dell'intero. Questo non significa che alla storia ideale dell'ipotesi contrattualistica venga opposta la fattualità delle istituzioni e delle leggi esistenti, quasi che solo la positività della storia possa dare legittimità ad un apparato di potere. Si è già mostrato prima come la storia serva a Hegel non a richiamare diritti positivi, ma a comprendere l'evoluzione della sovranità dello Stato moderno. L'immagine ideologica di un ipotetico momento in cui più volontà di singoli si accordano su un interesse comune, grazie al quale spiegare come sia avvenuta la costituzione dello Stato e l'uscita dallo stato di natura, è confutata non solo dal fatto che non tiene in nessun conto l'analisi dell'effettiva dinamica di fondazione degli Stati, di cui si dirà nel prossimo capitolo, ma anzitutto dal fatto che essa traduce in un sistema teorico retto dalla razionalità della figura del contratto, un'idea di sovranità statale che non ha alcun rapporto con il suo concreto sviluppo storico.

3. *Sovranità e popolo*

Hegel ha formulato in più occasioni quali siano invece i caratteri che hanno determinato la sovranità interna dei «vecchi Stati d'Europa»[50], usando come modello in opposizione al quale pensarne la modernità e quindi la specificità storica, secondo un 'parametro' illuminista, la costituzione interna degli Stati medioevali[51]. Nella *Filosofia del diritto* tutto ciò viene sistematizzato e raccolto attorno a due punti principali che devono servire a mostrare «l'unità sostanziale» come 'idealità' dei momenti di esso[52], ossia un tutto in cui la 'particolarità', intesa come contrapposizione reciproca di ognuna delle componenti della costituzione politica, si mostri superata. Il primo di essi è che

> «i particolari poteri e funzioni dello Stato ... sono altrettanto dissolti che conservati, e conservati soltanto in quanto essi non hanno un'autorizzazione indipendente, bensì unicamente un'autorizzazione tale ed estendentesi in modo tale quanto è determinato nell'idea dell'intero, provengono dalla potenza di esso e sono membri fluidi di esso medesimo come di loro semplice medesimezza»[53].

In altri termini, in uno Stato che voglia dirsi sovrano al suo interno non devono esserci poteri autonomi e confliggenti con l'unità politica statale. In secondo luogo:

> «le particolari funzioni e attività dello Stato intese come i momenti essenziali del medesimo sono *ad esso proprie*, e sono congiunte agli *individui*, dai quali vengono praticate e messe in opera, non secondo la loro personalità imme-

[50] Cfr. *Die Verfassung Deutschlands*, *W*, I, p. 479.

[51] Sull'uso polemico del termine «feudalesimo», usato come modello negativo da cui distinguere la visione illuministica e giusnaturalistica dello Stato, cfr. BRUNNER 1968², su Hegel in part. p. 144.

[52] Con *Idealität* Hegel usa un termine ricorrente nella filosofia dello spirito, cfr. ad es. *Enz 3*, *Zusatz* § 381 (*W*, X, pp. 21 e 3). Sempre in *Rph* l'uso aggettivale di esso ritorna a proposito del rapporto dell'Io inteso come concetto con la sua determinatezza cfr. § 7. Con questo termine Hegel denota una delle caratteristiche essenziali dello spirito realizzato, e cioè quella di essere in grado di 'superare' una realità solo esteriore, di 'togliere' finitezze che hanno realtà solo nel tutto: in questo caso poteri dello Stato che vogliano porsi come 'reali' nella loro irrelatezza.

[53] *Rph* § 276.

diata, bensì soltanto secondo le loro qualità universali e oggettive e perciò sono legate in modo esteriore e accidentale alla personalità particolare come tale»[54].

Vale a dire, come Hegel stesso esplicita: «i poteri e le funzioni dello Stato non possono essere ... *proprietà privata*»[55]. La sovranità di uno Stato al suo interno non si fa decidere dal potere che prevale in esso, ma al contrario dal fatto che i suoi poteri, intesi come parti della sua costituzione, non confliggono tra loro, e sono esercitati da individui titolari, non proprietari, delle cariche di cui sono investiti:

«queste due determinazioni, che i particolari poteri e funzioni dello Stato non sono autonomi e stabili né per sé, né nella volontà particolare di individui, bensì hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato come in loro semplice medesimezza costituiscono la *sovranità* dello *Stato*»[56].

Il precedente medievale viene usato da Hegel come modello negativo di confronto rispetto allo Stato moderno, non al fine di segnare una preminenza della modernità sul medioevo in ragione di una presunta 'incompiutezza' dello Stato feudale. L'affermazione che lo Stato medievale non avesse una sovranità interna, ossia una costituzione con le due caratteristiche sopra elencate, serve a segnare la differenza dello Stato moderno e quindi anche la determinatezza storica di quest'ultimo:

«nell'antica *monarchia feudale* lo Stato era certamente sovrano all'esterno, ma all'interno non lo era non già soltanto il monarca, bensì neppure lo Stato. Per un verso i particolari poteri e funzioni dello Stato e della società civile erano costituiti in comunità e corporazioni indipendenti, l'intero perciò era più un aggregato che un organismo, per un altro verso essi erano proprietà privata di individui, e quindi ciò che doveva venir fatto dai medesimi riguardo all'intero era collocato nella loro opinione e nel loro beneplacito»[57].

[54] *Rph* § 277.

[55] *Rph* § 277.

[56] *Rph* § 278.

[57] *Rph* § 278 ann. Gli stessi giudizi vengono ripetuti nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cfr. *W*, XII, pp. 445 ss.; trad. it., IV, pp. 68 ss. Cfr. anche *W*, XII, p. 478; trad. it., IV, p. 126, in cui Hegel descrive il passaggio dal dominio feudale ad una monarchia che realizza l'unità della sovranità statale, fissando una relazione con la dinamica del servo-padrone della *Fenomenologia*: «il dominio feudale è una poliarchia: non vi sono che

La natura storica del processo per cui lo Stato ha saputo dotarsi di una sovranità interna, individua nel potere monarchico moderno l'agente principale di questa riduzione della pluralità di comuni e corporazioni, presenti in un territorio determinato, all'unità della vita statale. Il potere del monarca ha depotenziato gli altri poteri interni allo Stato, come quelli che potevano venire da città e corporazioni e ha eliminato la proprietà privata delle cariche dotandosi di un ceto burocratico a sé asservito[58]. Questa consapevolezza permette di riportare il raggiungimento di queste caratteristiche della sovranità interna ad una fase precisa della vicenda dello Stato moderno. Come chiariscono le *Lezioni sulla filosofia della Storia*, essa va individuata in quel periodo dell'età moderna in cui la Riforma comincia a far sentire i suoi effetti sulla formazione dello Stato. È in questo momento storico che si opera quella

«trasformazione dei poteri, uffici, doveri e diritti, che appartengono secondo il concetto allo Stato e che erano diventati proprietà privata e obbligazioni private, in possesso dello Stato. I diritti dei dinasti e baroni sono stati sottomessi, col fatto che essi hanno dovuto accontentarsi di cariche di Stato»[59].

Ma proprio l'aver assegnato il ruolo del potere principesco, nella dinamica di formazione della sovranità interna dello Sta-

signori e servi; nella monarchia, invece, c'è un solo signore e nessun servo, poiché la servitù da essa è spezzata, e vi hanno vigore il diritto e la legge: da essa sgorga la reale libertà». In questo modo, tramite diritto e legge «viene represso l'arbitrio del singolo, ed eretto un ente complessivo [*ein Gesamtwesen*] di dominio». Questo non significa affatto che l'azione del sovrano vincente, in questa fase di lotta per il potere, sia necessariamente mossa dalla volontà di imporre giustizia piuttosto che il suo unico tornaconto personale, «ma l'arbitraria violenza complessiva di un singolo crea tuttavia un ente complessivo; e in confronto con la condizione in cui in ogni singolo punto ha luogo la violenza dell'arbitrio, non è ora che un numero molto minore di punti, che soffrono di questa violenza».

[58] Hegel individua così il nesso che lega la formazione della sovranità statale alla definizione di una classe professionale di burocrati e alla progressiva separazione del potere dello Stato dal potere patrimoniale e personale del principe. Su questo nesso cfr. MIGLIO 1988, pp. 826-827.

[59] *W*, XII, p. 509. Per l'analisi storica di questa dinamica, seguita nelle opere di uno dei suoi più lucidi teorici, cfr. OESTREICH 1989, in part. per il rapporto del principe con i suoi funzionari cfr. pp. 123 ss. Per una storia dei termini «sovrano» e «sovranità» dal tardo medioevo in Francia fino agli inizi dell'Ottocento cfr. QUARITSCH 1986.

to, ad una fase precisa della storia, indica che la sovranità non deve identificarsi necessariamente solo con il suo agire, il quale pure è stato l'agente che ha creato lo 'spazio' necessario all'imposizione del potere statale. Ciò che col tempo si è reso sovrano è il prodotto stesso del potere principesco, e cioè precisamente «l'idealità di ogni autorità particolare» o, in altri termini, il fatto che ogni potere dello Stato è legittimato solo se esercita le sue funzioni in dipendenza dalla legge statale. È quest'ultima a divenire quindi decisiva nella denuncia di un esercizio dispotico del potere. Dispotica è infatti

«la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia), vale come legge o piuttosto in luogo della legge, mentre invece la sovranità proprio nella situazione legale, costituzionale, costituisce il momento dell'idealità delle particolari sfere e funzioni, che cioè una tale sfera sia non un qualcosa di indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare e di approfondentesi soltanto entro di sé, ma invece in questi fini e modi di operare sia determinato e dipendente dal *fine dell'intero*»[60].

Si è già evidenziato come questa idea di un potere legittimato dall'essere applicazione della legge e non espressione di un arbitrio particolare, non indica alcuna specificità hegeliana, quanto piuttosto la consapevole dipendenza della sua filosofia politica da un insieme teorico, in cui rientrano tanto Rousseau quanto Montesquieu, che ha nell'idea di Stato non-dispotico operante secondo la legge la sua stella polare. Anche il grande spartiacque della Rivoluzione francese non ha espresso un'idea di sovranità statale diversa, ma ha applicato questa idea di sovranità ad un altro soggetto che non fosse il monarca, e cioè il popolo, producendo come risultato la riunificazione violenta del potere dello Stato sotto questo astratto ma ugualmente unico soggetto[61]. Della sovranità all'interno si può anche dire

[60] *Rph* 278 ann.

[61] Accanto alle critiche alla Rivoluzione francese in più occasioni Hegel critica l'appello alla volontà del popolo, perché in essa vi scorge una copertura per occultare interessi di parte. Emblematico, a questo proposito, quanto detto nello *Scritto sugli atti*, là dove accusa i rappresentanti della dieta di usare con leggerezza e di profanare la grande espressione «volontà del popolo». Usando gli indirizzi di esso e ponendo in tale fondamento la natura di ogni legittimità, essi «assunsero una posizione separata dall'organismo statale, si contrapposero al governo quasi fosse una potenza autonoma –

che essa risieda nel popolo, ma «se si parla in genere dell'*intero*»[62], ossia se si intende con il richiamo al popolo la sovranità statale stessa, o meglio quell'idealità dei poteri che caratterizza uno Stato al suo interno. Non ha senso invece parlare di «sovranità popolare» in opposizione alla sovranità del monarca, perché in tal caso con questa espressione si vuol esprimere quell'idea di popolo distaccato dall'ordinamento creato dalle istituzioni civili in cui agisce, che si è già vista a proposito della nazione di Sieyès. Il popolo, considerato senza il monarca e

> «la *membratura* appunto necessariamente e immediatamente connèssavi dell'intero, è la massa informe che non è più uno Stato e alla quale *non* spetta più *alcuna* delle determinazioni che sussistono soltanto nell'intero *entro di sé formato* – sovranità, governo, tribunali, l'autorità, gli 'stati' e quel che sia. Per il fatto che tali momenti riferentisi a un'organizzazione, alla vita dello Stato, si presentano in un popolo, esso cessa d'esser quest'astrazione indeterminata che nella rappresentazione meramente generale si chiama *popolo*»[63].

La sovranità appartiene al popolo se per popolo si intende la vita concreta della popolazione di uno Stato ordinata nella totalità delle sue istituzioni, non solo le sue istituzioni politiche, ma anche quelle civili. La sovranità, nel diritto 'statuale interno', non è affidata al solo monarca né solo al popolo, ma alla connessione tra le istituzioni politiche e civili le quali operano in modo che nessuna di esse persegua solo i suoi interessi senza collegarli a quelli di ogni altra parte della costituzione complessiva dello Stato[64].

Riaffermando che la sovranità non appartiene al popolo inteso come massa di individui non organizzata in istituzioni, Hegel riprende il filo della storia della sovranità apparentemente interrotto dalla Rivoluzione, non per tornare ad identificare la sovranità interna dello Stato con il solo potere monarchico, ma per mostrare come la tappa ulteriore di questo modello di

posizione, questa, che se anche non reca già in sé il *veleno* di un principio rivoluzionario, vi è pure assai prossima», cfr. *W*, IV, pp. 528-529; trad. it., pp. 202-203.

[62] *Rph* § 279 ann.

[63] *Rph* § 279 ann.

[64] Su questa idea di sovranità che non appartiene né al popolo né al solo monarca, cfr. anche CESA 1975, p. 858.

sovranità che non esprime il potere di un unico soggetto contrapposto ad altri, ma l'"idealità' dei poteri presenti all'interno dello Stato, consiste nell'affidarne la realizzazione anche a 'forze' che provengono dalla società civile. Proprio la consapevolezza che alla base dell'affermazione del potere statale c'è un processo di imposizione di questo potere che non si è realizzato tramite un astratto «dominio della legge», ma tramite la formazione di un ceto burocratico statale e la riduzione all'unità politica statale del potere delle città e dei comuni, rende necessario intervenire su questi due aspetti perché effettivamente diventi titolare della sovranità non un ente astratto, popolo, nazione, legge, dietro cui celare nuovi poteri particolari, ma effettivamente il complesso dello Stato di cui fanno parte non solo i poteri della sua costituzione politica, ma anche le istituzioni civili che organizzano i cittadini. Sieyès rendeva di fatto titolare della sovranità l'assemblea nazionale proprio escludendo da essa funzionari statali e corporazioni. Hegel dimostra che una sovranità nata nella prima età moderna per contrastare la feudalità e i poteri particolari dei ceti e delle città con lo strumento, anche, di funzionari come pura emanazione del potere del principe, può adesso essere assunta da quegli elementi contro cui essa si imponeva. In un moderno Stato costituzionale la sovranità interna non si realizza né con l'imposizione del potere principesco, né con l'affidamento della sovranità al legislativo, ma tramite istituzioni che diano una vita organica al popolo collaborando con il ceto burocratico, e che permettano la 'rappresentanza' di questa organica vita nell'assemblea degli 'stati': l'assemblea degli 'stati' e l'autoamministrazione della società civile sono anch'essi incaricati di concorrere alla sovranità dello Stato.

Come questo sia concretamente possibile, ossia come possa concepirsi un 'potere governativo' nel quale non si manifesti solo l'imposizione del potere statale sulla società civile, e un 'potere legislativo' che non sia tramite dell'attacco degli interessi particolari della società civile all'unità politica dello Stato, lo si è mostrato nella parte precedente. Un potere governativo che, nell'amministrazione civile, non sia esercitato solo da un ceto burocratico dipendente da un'amministrazione centralistica, e un modello di assemblea degli 'stati', nel potere legislativo, che non sia solo un potere destinato a rappresentare gli

interessi dei ceti contro il potere statale, permette di immaginare una sovranità dello Stato che si realizza nella sua costituzione interna funzionalizzando gli interessi della società civile alla tenuta politica del tutto. Il controllo dei cittadini sui funzionari statali esercitato nelle corporazioni, e la formazione alla rappresentanza politica che sempre le corporazioni assicurano, permettono di considerare la costituzione civile e le sue istituzioni come componenti essenziali nella realizzazione dei due caratteri della sovranità statale moderna. L'impersonalità del comando assicurata dalle leggi dello Stato e la definizione di una classe di burocrati professionali in cui la funzione non sia legata all'individuo che la esercita e al suo interesse, si raggiunge, anche, grazie alla partecipazione attiva e consapevole a ciò delle componenti civili della costituzione.

L'esigenza espressa nel *System der Sittlichkeit* che a fronte dei poteri astratti dello Stato venga mostrata la sua base reale, così come, dal lato delle proposte politiche, l'invito continuo nello *Scritto sugli atti* a riorganizzare non solo «i piani superiori» dell'edificio costituzionale, ma anche le sue «basi», corrisponde a questo modello di istituzioni civili, che trovano nella «corporazione» dei *Lineamenti di filosofia del diritto* il termine che le riassume[65]. Soltanto una costituzione che permetta un coinvolgimento della costituzione civile nella realizzazione della sovranità statale, risolve il problema della tenuta politica di uno Stato in cui, dopo la Rivoluzione, la sovranità non si identifica più con un unico soggetto. Tale coinvolgimento, come già si è accennato a proposito della rappresentanza, non implica affatto un'attribuzione di funzioni politiche alla società civile. Al contrario, l'operazione di Hegel consiste precisamente nel trasportare alla società civile la stessa 'spoliticizzazione' di cui viene investito lo Stato nel momento in cui si afferma che è legittimo solo il potere che segua la legge[66]. Assegnando fun-

[65] Cfr. a questo proposito lo *Zusatz* al § 265: «... das Allgemeine sei zugleich die Sache eines jeden als Besonderen. Worauf es ankommt ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft».

[66] La 'spoliticizzazione' cui Hegel sottopone la società è l'opposto della riduzione dello Stato alla società operata dal liberalismo. Sull'uso politico della spoliticizzazione da parte liberale cfr. SCHMITT 1932, pp. 55 ss.

zioni di *Regierung* alle città e all'elemento degli 'stati', organizzati nelle proprie corporazioni, senza distaccarle dalla collaborazione con i funzionari dell'amministrazione statale, e fondando su questa base la rappresentanza politica, la *Selbstverwaltung* della società civile diviene elemento di rafforzamento della sovranità statale.

Alla domanda sul perché solo a partire dal concepimento dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si abbia una compiuta divisione dei poteri[67], si può rispondere quindi che solo con il compimento ultimo della sua filosofia politica Hegel arriva a mostrare in maniera soddisfacente il lato amministrativo dei poteri dello Stato in una teoria complessiva della società civile, svelando, correlativamente, la rilevanza costituzionale dell'organizzazione amministrativa. Solo quando si realizza questa base dello Stato che esercita la sovranità collaborando al governo di esso, i poteri della costituzione politica possono distinguersi, perché in ognuno di essi si manifesta la sovranità statale. Solo se il rapporto tra potere statale e società civile è organizzato dall'ordinamento complessivo della *Verfassung*, la divisione dei poteri può essere intesa nel suo senso proprio: essi possono dividersi appunto perché in ogni potere si mostra la sovranità statale. Confondere questa molteplicità con cui la sovranità è presente all'interno di uno Stato, con l'esigenza che i poteri siano contrapposti, implica l'idea che possano sorgere fra essi conflitti di attribuzione della sovranità, che si possa rendere titolare della sovranità statale un potere contro l'altro, e che quindi per evitare questo essi debbano 'bilanciarsi' tra di loro. Quando invece la società civile è organizzata in modo da non esprimere più poteri che si contrappongano allo Stato, l'impadronirsi di un potere dello Stato da parte della società civile è bensì sempre storicamente p o s s i b i l e, ma non ha alcuna n e c e s s i t à razionale in rapporto all'organizzazione complessiva della costituzione.

[67] La domanda è stata posta in Siep 1992, pp. 240-269, cfr. p. 246.

4. *Lo Stato come sistema di tre sillogismi*

A partire da tutto ciò, si può provare ad affrontare l'interpretazione di un'altra delle configurazioni cui Hegel ha affidato l'esplicitazione dei rapporti intercorrenti tra l'individuo e lo Stato, e cioè la presentazione dello Stato come un sistema di tre sillogismi. L'occasione a partire dalla quale Hegel arriva a questa formulazione è offerta dalla reintepretazione di un suggerimento kantiano, che consiste nell'intendere il rapporto tra l'universalità delle leggi statali e l'individuo come quello che lega termine maggiore e termine minore di un sillogismo. Nei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* Kant individua ciò che distingue uno Stato razionale, «lo Stato nella sua idea», nel fatto che esso abbia una costituzione regolata da «leggi necessarie *a priori*»[68]. Questa costituzione divide i suoi poteri proprio in relazione al problema di un'applicazione delle leggi che faccia salve le garanzie della libertà del cittadino. I poteri dello Stato possono, in relazione alle leggi, ordinarsi come un potere che determina le leggi nella sua universalità (legislativo), un potere che le applica alla particolarità delle varie sfere dello Stato (esecutivo) e un potere giudiziario che infine sussume anche l'individualità sotto la legge:

«un tale Stato contiene in sé tre poteri, cioè il volere unificato generale in una triplicità di persone (trias politica): il *potere sovrano* (Sovranità) in quella del legislatore, il *potere esecutivo* in quella del governatore (secondo la legge) e il *potere giudiziario* (come riconoscimento di ciò che è proprio di ognuno secondo la legge) nella persona del giudice (potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria), proprio come le tre parti in un sillogismo pratico: la premessa maggiore, che è la *legge* di ogni volere, la premessa minore, che è l'*ordine* di comportarsi secondo le leggi, cioè il principio della sussunzione sotto le leggi stesse, e la conclusione che contiene la *sentenza*, ciò che è secondo il diritto nel caso di cui si tratta»[69].

Lo Stato razionale si identifica con la sua legge che, posta a difesa della proprietà di ognuno, viene fatta rispettare tramite l'applicazione che di essa dà il potere esecutivo in generale e il potere giudiziario con l'applicazione al caso singolo. L'individuo è parte dello Stato perché i suoi poteri sussumono la sua singolarità irrelata sotto la legge.

68 Cfr. *GS*, VI, p. 313; trad. it., p. 142.

69 Cfr. *GS*, VI, p. 313; trad. it., p. 142.

Hegel si era già occupato nel *System der Sittlichkeit* del modo peculiare in cui Kant aveva trovato così soluzione al problema della sussunzione dell'individuo all'interno della costituzione razionale[70]. Ma anche nella fase di elaborazione dei *Lineamenti* viene ricordata criticamente la partizione kantiana a testimonianza della persistenza di un interesse per essa:

«Kant ha affermato che la libertà viene mantenuta solo con la separazione dei poteri e fece la divisione 1. il legislativo, costitutivo, 2. il giudiziario e 3. il potere esecutivo. Con questa divisione ognuno dei tre poteri deve avere in sé la decisione ultima, e tramite ciò ci sono tre poteri; ma non essendo nessuno sottoordinato all'altro, l'intero non è nulla di organico, e mentre ognuno è separato dall'altro, essi non sono come momenti del concetto»[71].

La confutazione di questa caratterizzazione kantiana della divisione dei poteri e il chiarimento di come effettivamente l'individualità venga 'sussunta' sull'universalità delle leggi, viene condotta, nelle varie trattazioni della *Scienza della logica*, a somiglianza di Kant, utilizzando lo strumento logico del sillogismo. La differenza essenziale rispetto a Kant, che va messa in relazione alle critiche rivolte ad una divisione astratta dei poteri, è che Hegel reintepreta la caratterizzazione kantiana non disponendo i tre poteri secondo le tre parti del sillogismo, ma mostrando come sia l'insieme dei poteri che compone la costituzione dello Stato, colta nella sua unità con l'individuo umano e la sua particolarità, fatta di bisogni, interessi, passioni, a mostrarsi nell'astrattezza di qualcosa di individuale, di particolare, di universale. In questo modo non ci sono tre membri estranei uno all'altro di cui uno è mediatore e gli altri due premessa maggiore e conclusione, come nell'esempio kantiano. Ma un unico tutto che comprende costituzione civile, costituzione politica e l'individuo concreto che le tiene assieme, può 'interpretare' ognuna delle tre parti del sillogismo.

[70] HEGEL, *Schriften zur Politik*, p. 489: « ... sono i momenti che sono stati concepiti come i diversi poteri dello Stato: il porre l'universale come potere legislativo, il sussumere ideale come giudiziario in generale, la giustizia, il reale come esecutivo (Kant ha concepito la sussunzione reale o conclusione del sillogismo come giudiziario, ma l'ideale o la premessa minore come sussumere reale, come potere esecutivo)».

[71] Cfr. *Rph 17*, pp. 182

Quello che in Kant era un unico sillogismo diviene così un «sistema di tre sillogismi». Ossia un insieme in cui la 'funzione mediatrice' è affidata prima alla costituzione civile, cioè alla società civile e alle sue istituzioni che l'individuo utilizza come mezzo per i suoi scopi particolari: «1. il singolo (la persona) si unisce tramite la sua *particolarità* (i bisogni fisici e spirituali, qualsiasi altra cosa per un individuo già formato produca) con l'universale (con la società, il diritto, la legge, il governo)»; poi alla volontà stessa dell'individuo che ha un'adesione convinta e consapevole alle leggi perché vi riconosce anche la soddisfazione dei suoi bisogni, determinando la 'base' del patriottismo: «2. è il volere, l'attività dell'individuo ciò che media, ciò che dà appagamento ai bisogni, al diritto e così via nella società, così come dà alla società e al diritto soddisfazione e realizzazione»; ma infine è la costituzione politica i cui poteri sono divisi perché connessi con la costituzione civile, che realizza l'effettiva universalità dello Stato, e diventa momento mediatore tra la persona del diritto astratto e la sua effettiva particolarità: «ma è l'universale (Stato, governo, diritto) il medio sostanziale, nel quale gli individui e il loro appagamento ricevono e mantengono la loro compiuta realità, mediazione e consistenza»[72].

In Kant i tre poteri permangono tra loro separati perché la connessione della vita del cittadino al governo della cosa pubblica, mostrata tramite la loro divisione, presuppone che lo Stato si imponga alla società civile tramite la 'sussunzione' dell'individuo nell'universalità della legge, operata dal potere esecutivo e dal potere giudiziario. In Hegel invece, non solo due poteri astratti dello Stato ma l'intera *Regierung*, che si manifesta non tramite la mera imposizione della legge ma come *Sitten*, e istituzioni che a tali costumi formano, e che complessivamente può chiamarsi *Verfassung*, media tra la 'persona' e i suoi bisogni singolari; ha poi nella 'persona' stessa che obbedisce alla legge e appaga i suoi bisogni singolari ciò che permette che concretamente questa *Verfassung* viga; ma ha infine nella sua universalità, nel lato politico di essa, in quel che si riferisce alla volontà generale del diritto, del governo comples-

[72] *Enz 3* § 198 ann. La stessa caratterizzazione era già presente nella *Wissenschaft der Logik*, cfr. *W*, 6, p. 425; trad. it., II, p. 823. Sulla trattazione dell'*Enciclopedia* in particolare cfr. l'analisi di WOLFF 1984.

sivo della cosa pubblica, ciò che media tra l'individuo ed una particolarità che non è quella di un singolo.

Come chiarisce anche il paragrafo dell'*Enciclopedia* che precede questa annotazione, parlando a proposito di essa di «assoluta centralità», è l'ultima forma della triade quella più alta, quella che consente il passaggio al 'chimismo' e l'uscita dal 'meccanismo'[73]. Essa non si affida solo agli interessi dei singoli, e neanche al solo individuo patriottico, ma fa in modo che la costituzione politica dello Stato, l'universalità della *Verfassung* complessiva di esso, sia vista dall'individuo come ciò che lo connette con la sua comunità o associazione di appartenenza, famiglia o corporazione, proteggendone, con l'universalità della legge, la particolarità concreta. L'individuo non aderisce allo Stato politico solo perché questo gli permette di proteggere la sua proprietà, né complessivamente lo Stato funziona affidandosi ad un *citoyen* che agisca solo in vista dell'obbedienza alla legge. Il cittadino è membro dello Stato perché è grazie alla mediazione offerta dalla sua costituzione politica che il *Bürger*, come persona individuale, ossia nel riconoscimento pieno della soddisfazione delle sue prerogative giuridiche, viene unito a quel che costituisce la sua «concreta particolarità»: non il possesso astratto della 'cosa', proprietà o corpo, ma quello ch'egli ha in comune con chi gli è prossimo, e che nella corporazione è stato visto essere il patrimonio dell'associazione, gestito da amministratori eletti direttamente dai cittadini.

L'ultimo sillogismo è così quello che 'riassume' gli altri due perché nel momento in cui si mostra che l'universale dello Stato, la sua costituzione politica, non è qualcosa che rimanga 'esteriore' rispetto alla particolarità dei suoi cittadini, ma è precisamente un universale che media tra loro come individui e la loro concreta particolarità, raggiunta non in un'ideale comunità statale ma nelle proprie associazioni civili, si realizza anche la mediazione dei due primi sillogismi. Nel senso che la mediazione offerta dalle istituzioni della società civile non porta

[73] Credo che si forzi il testo e le intenzioni hegeliane identificando nel secondo sillogismo, quello che ha l'individualità come medio, la forma più alta della triade, come fa PETERSEN 1992, cfr. p. 102. Da questa priorità consegue inevitabilmente un'idea errata dell'organicità dello Stato, identificata con la sua capacità di fare dell'individuo un mezzo, cfr. pp. 134 ss.

a confondere quest'ultima con lo Stato, e la mediazione offerta dal volere dell'individuo non è affidata solo alla virtù delle antiche democrazie, ma ad un patriottismo fondato sull'auto-amministrazione della costituzione civile. Ed è per questo che ognuno dei tre termini del sillogismo raggiunge autonomia solo se legato all'altro: «ognuna delle determinazioni, mentre la mediazione la unisce con gli altri estremi, si unisce proprio in ciò con se stessa, produce se stessa e questa produzione è indipendenza»[74]. Costituzione civile, patriottismo e costituzione politica possono distinguersi solo ove si mostri la loro funzione mediatrice complessiva in un insieme che le connetta tra loro. La «suprema istanza mediatrice», ciò che permette che la libertà dell'individuo coincida con l'universalità dello Stato, si raggiunge non quando lo Stato è inteso come società civile, né quando è inteso come la comunità della democrazia cui si aderisce immediatamente, ma quando esso è dotato di una costituzione che mostri anche nel suo lato politico il rispetto per l'autonomia amministrativa della sua costituzione civile, connettendola, tramite questo rispetto, all'unità politica.

Il nucleo profondo della dottrina hegeliana della divisione dei poteri, ciò che ne determina la specificità, va dunque cercato in questa idea della funzione mediatrice del complesso della *Verfassung* che si manifesta secondo la partizione in tre 'momenti'. L'ultimo, quello dell'universalità, mostra che l'individuo aderisce allo Stato perché scorge nella sua costituzione politica la protezione della sua sfera di vita civile, e riconosce in ognuna delle parti di essa, in ognuno dei suoi poteri, questa mediazione complessiva della costituzione politica. Ogni potere è indissolubilmente legato agli altri perché in ognuno di essi, secondo la medesima scansione dei momenti del concetto (individualità, particolarità, universalità), appare il complesso della costituzione politica, o meglio il complesso della funzione mediatrice di essa nei confronti del concreto individuo. Per quanto riguarda i due poteri finora trattati, solo quando l'individuo vede nel potere governativo non l'astratta emanazione del potere statale ma ciò che permette la sua corporazione prosperi, e nel legislativo un potere che elabora leggi che si impongano considerando anche le particolarità degli interessi

[74] *Enz 3*§ 198 ann.

della società civile, i tre poteri della costituzione politica non sono tre entità estranee l'una all'altra; ma tre diverse modalità con cui ognuna delle componenti la costituzione politica di uno Stato, ossia 'stati', principe e ceto burocratico, partecipano al raggiungimento di questa mediazione. È in ragione di ciò che nel potere governativo potrà mostrarsi anche il 'momento' del potere del principe e il potere legislativo[75]; in quello legislativo, il 'momento' del potere del principe e del potere governativo[76]; e infine, come si analizzerà nella prossima parte, anche nel potere del principe i due altri momenti troveranno manifestazione.

Ora, questa presenza della funzione mediatrice dello Stato in ognuno dei poteri presi singolarmente, è quello che Hegel esprime quando definisce la costituzione politica, parlando della disposizione d'animo, del patriottismo, come un organismo:

«la disposizione d'animo prende il suo *contenuto* particolarmente determinato dai diversi lati dell'organismo dello Stato. Questo *organismo* è lo sviluppo dell'idea alle di lei distinzioni e alla realtà oggettiva di esse. Questi distinti lati sono così i *diversi poteri* e le loro funzioni [*Geschäfte*] e attività, attraverso di che l'universale si *produce* continuativamente ed anzi, poiché essi sono determinati dalla *natura del concetto*, in modo *necessario*, e, poiché l'universale è parimenti presupposto alla sua produzione, si *conserva*; – questo organismo è la *costituzione politica*»[77].

In questo uso del lemma «organismo» agiscono ancora fortissime, suggestioni che provengono dalle origini stesse della biografia intellettuale hegeliana e da quella peculiare versione dello spinozismo che egli leggeva nel *Gott* di Herder[78]. Come nell'or-

[75] *Rph* § 287.

[76] *Rph* § 300 e § 304.

[77] *Rph* § 269. Vedi anche § 267: «La *necessità* nell'idealità è lo *sviluppo* dell'idea all'interno di se stessa; essa come sostanzialità soggettiva è la disposizione d'animo politica, come sostanzialità oggettiva nella differenziazione da quella è l'organismo dello Stato, lo Stato propriamente politico e la sua costituzione».

[78] Alcuni brani di quest'opera di Herder, fondamentale per la genesi dell'idealismo, vengono citati da Hegel in *Glauben und Wissen*, cfr. *GW*, IV, pp. 362-363; trad. it., pp. 185-186. Per la conoscenza di Herder e l'influenza esercitata dalla sua opera sul giovane Hegel, cfr. SCHWARZ 1938, in part. pp. 19-30.

ganismo animale ogni parte di essa è collegata alle altre non da un rapporto di causa ed effetto, ma tutte concorrono a formare una totalità perché il fine di ognuna coincide con l'autofinalità dell'intero[79], così la costituzione politica di uno Stato è un organismo perché ognuna delle parti che compongono una costituzione si distingue dalle altre solo in quanto interpreta, in maniera differente, la totalità della costituzione. Solo quando il fine di ognuno dei poteri della costituzione politica coincide con la sovranità del complesso della costituzione, essi sono membra di un unico corpo: «l'*idealismo*, che costituisce la sovranità, è la medesima determinazione secondo la quale nell'organismo animale le cosiddette *parti* del medesimo non sono parti, bensì membra, momenti organici, e il loro isolamento e sussister-per-sé è la malattia»[80].

Sulla influenza di Herder già dai tempi di Tübingen, cfr. ROSENZWEIG 1920, I, p. 19. Sulle influenze filosofiche prevalenti nel circolo di amici dello *Stift*, alle origini dell'idealismo tedesco, cfr. HENRICH 1991, in part. pp. 171-213.

[79] Cfr. HERDER, *Gott*, p. 452 a proposito del *pensiero* nel mondo dello spirito e del *movimento* in quello dei corpi: «ich wüßte nicht, unter welches Hauptwort beide sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff *Kraft*, *Macht*, *Organ*, von denen jede Thätigkeit in der Körper-und Geisterwelt ausgeht. Mit dem Wort *organische Kräfte* bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich: denn wie keine Kraft ohne Organ ist, so ist und wirkt kein Geist ohne Körper». Cfr. inoltre a p. 546 la descrizione che del corpo umano e degli organi di esso dà Theopron a Philolaus: «Sehen Sie nun die Wunder durch, die uns die Physiologie des menschlichen oder irgend eines thierischen Körpers herzählet: Sie sehen nichts als ein *Reich lebendiger Kräfte*, deren jede an ihre Stelle gesetzt, Zusammenhang, Gestalt, Leben des Ganzen durch Wirkungen hervorbringt, deren jede aus der Natur ihres Wesens folget»; e più avanti «so sehen wir auch allenthalben in der Natur *unzählige Organisationen*, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes d.i. ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist, wie solche sich in diesem Zusammenhange sichtbar machen konnte».

[80] *Rph* § 278 ann. Anche l'organismo animale è pensato, in quanto organizzazione, come un sistema di tre sillogismi, in cui la totalità dell'organizzazione diviene mezzo per la sua sussistenza. Cfr. *Enz 3* § 352 e lo *Zusatz* a questo paragrafo: «Als das den Begriff Entwickelnde, ist der thierische Organismus die Idee, welche nur die Unterchiede des Begriffs offenbart; und so enthält jedes Moment des Begriffs die anderen, ist selbst System und Ganzes. Diese Totalitäten bringen, als bestimmte, in ihrem Uebergehen das Ganze, das jedes System an sich ist, als Eines, als Subject hervor»; cfr. *W*, IX, p. 436.

Lo scopo hegeliano nell'uso di questa metafora è lo stesso espresso da Sieyès con quello di «machine»[81]: quel che si vuole mostrare è l'organizzazione della costituzione di uno Stato razionale, ossia il modo in cui le sue varie parti stanno in rapporto reciproco[82]. Ma mentre in Sieyès, come anche in Fichte[83] o in Kant, questo è ottenuto tramite l'analisi delle diverse sezioni di una costituzione, Hegel utilizza il termine «organismo», per definire l'insieme dei poteri della costituzione politica di uno Stato, perché l'analisi delle sue parti non deve sezionarle, ma deve servire a metter in luce l'apparire del 'tutto' in ognuna di esse. Solo se si è in grado di spiegare la partizione della costituzione politica di uno Stato scorgendo la totalità della costituzione presente in ogni sua parte, si tiene fede all'intento di una compiuta *Staatswissenschaft*, ossia si fa scienza dell'organizzazione di uno Stato[84].

Questa analogia con l'organismo animale, che certo introduce Hegel in una tradizione di pensiero secolare[85], non esaurisce

81 SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, p. 384: «Jamais on ne comprendra le mécanisme social, si l'on ne prend le parti d'analyser une société comme une machine ordinaire, d'en considérer séparément chaque partie, & de les rejoindre ensuite en esprit, toutes l'une après l'autre, afin d'en saisir les accords, & d'entendre l'harmonie générale qui en doit résulter».

82 Sul nesso che lega Rivoluzione francese e idealismo riguardo alla metafora organica associata all'analisi dello Stato, e sulla svolta che questo rappresenta rispetto al concetto di 'corpo politico', cfr. BÖCKENFÖRDE 1978. Si veda anche BÖCKENFÖRDE 1991, pp. 263-272.

83 Per una caratterizzazione dello Stato fichtiano come «macchina» cfr. ad es. HEGEL, *Differenzschrift*, in *GW*, IV, p. 58; trad. it., p. 70.

84 La scienza dello Stato è precisamente lo studio della sua organizzazione, cfr. *Philosophische Enzyklopädie für Oberklasse*, in *W*, IV, p. 63 «Die Staatswissenschaft ist die Darstellung der *Organisation,* die ein Volk als ein in sich lebendiges organisches Ganzes ist». Il termine «Organisation» veniva usato anche alla fine dell'annotazione di *Enz 3* § 198, paragrafo prima citato a proposito del sistema di tre sillogismi: «es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben *Terminorum,* daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird». Questo termine è comunque centrale in tutta riflessione hegeliana e nella sua storia, se già nel cosiddetto *Systemfragment von 1800* è attorno ad esso e al concetto connesso di vita, che si articolano le riflessioni hegeliane su Dio, religione, filosofia. Cfr. *W*, I, pp. 419-427.

85 Per una ricostruzione storico-concettuale delle metafore organiche associate allo Stato, a partire da Hobbes, nella loro opposizione a quelle meccanicistiche si veda MAYER 1969, su Hegel cfr. pp. 159-163.

però la specificità hegeliana. L'autofinalità propria dello Stato fa di esso un organismo non solo, come nell'animale, nel senso che ogni parte è necessariamente subordinata al fine del tutto. La compiuta sovranità statale si realizza non solo connettendo l'individuo allo Stato tramite il suo interesse, rendendolo così mezzo del meccanismo complessivo della società civile, di cui prima si è detto. Ma facendo in modo che l'eticità in cui l'individuo vive divenga il fine dell'apparato di potere politico. La costituzione politica dello Stato hegeliano è un organismo non solo perché ogni parte concorre con le altre ad un unico fine che è la sovranità statale, ma perché lo Stato, essendo fine in sé per sé, è compiutamente mezzo per la realizzazione della 'vita' delle sue componenti[86]. Essendo un'«autorità assoluta» che non scaturisce da un contratto tra singoli solo in vista della protezione della loro reciproca sicurezza, l'unità politica dello Stato che si manifesta nella sua costituzione, permette il mantenimento della pluralità più ampia delle forme di vita civile in cui l'individuo è inserito, proteggendo l'individuo e la concretezza del suo etico.

Anche Kant aveva avuto occasione di paragonare lo Stato ad un organismo, in quel § 65 della *Kritik der Urteilskraft*[87] la cui definizione di organismo verrà intesa da Hegel come la più vicina alle proprie posizioni filosofiche[88]. Ed anche in Kant, in

[86] Dal punto di vista logico, un'oggettività che in quanto autofinale è mezzo per la soggettività, corrisponde al secondo momento del capitolo 'Teleologia' Cfr. *Enz 3* § 208; e, nella *Wissenschaft der Logik*, cfr. *W*, VI, pp. 448-451; trad. it., pp. 844-847. Ma già nella *Realphilosophie* di Jena questa figura logica era stata mostrata riferendola alla concretezza della vita di un popolo, cfr. *GW*, VIII, p. 254: «Così questo spirito è l'assoluto *potere* [*Macht*] su tutto, che vive in se stesso, e [deve] darsi ora l'intuizione di se stesso come tale, ovvero trasforma *se stesso* nel *fine*. In quanto potere [*Gewalt*] esso è soltanto il singolo, il fine, ovvero l'astratto del singolo; ma la sua autoconservazione è la *organizzazione* della sua vita, lo spirito di un popolo, che ha di mira se stesso».

[87] Cfr. Kant, *GS*, V, pp. 375-376: «Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist».

[88] Cfr. ad es. *Wissenschaft der Logik*, *W*, VI, pp. 440-441; trad. it., p. 837: «uno dei grandi meriti di Kant verso la filosofia consiste nella distinzione da lui stabilita fra finalità relativa o *esterna* e finalità *interna*. In quest'ultima egli

una nota a questo paragrafo della terza *Critica*, balena l'analogia tra l'organismo naturale e l'uso del termine *Organisation* che un «grande popolo» ha adoperato per designare la totalità stessa dello Stato. Il paragone è fondato sul fatto che in un intero come questo «ogni membro deve essere veramente non solo mezzo, ma anche fine e, mentre esso agisce perché l'intero sia possibile, tramite l'idea dell'intero è determinato a sua volta secondo il suo posto e funzione»[89]. Anche in Kant l'analogia dello Stato con l'organismo, spinta all'estremo, rivela la natura di 'mezzo' dello Stato, nella sua autofinalità, nei confronti dell'individuo. Ma questa analogia si trova «più nell'idea che nella realtà», perché introducendo l'idea di un individuo umano inteso come fine, essa fa assumere allo Stato una finalità morale che non ha nulla a che vedere con la sola legalità che lo Stato è chiamato ad imporre. L'affermazione che l'uomo nello Stato debba essere un fine deve limitarsi ad essere un'idea regolativa, perché la possibile costituzione razionale di uno Stato effettivo deve basarsi su quella reciproca limitazione dell'arbitrio che mette in rapporto Stato e individuo come «mezzo a mezzo»[90]. Configurare, come fa Kant, la funzione mediatrice dello Stato identificandolo con la società civile, con la

ha aperto la via al concetto della *vita*, all'Idea, ed ha con ciò elevato *positivamente* la filosofia al di sopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica, ciò che la Critica della ragione fece solo imperfettamente, con un giro assai obliquo e in maniera soltanto *negativa*». Per una ricostruzione complessiva del confronto con questi aspetti della filosofia di Kant, oltre che per una convincente e chiara interpretazione del suo significato, si rimanda a Chiereghin 1990. Sul confronto della teleologia hegeliana con la «finalità interna» in Kant ed Aristotele cfr. Giacché 1990, in part. pp. 144 ss.

89 *GS*, V, p. 375.

90 Sull'uso che la natura fa dell'antagonismo tra gli uomini per raggiungere i suoi fini cfr. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *GS*, VIII, p. 20. «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlage zu Stande zu bringen, ist der *Antagonism* derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßiger Ordnung derselben wird» e, più avanti, *GS*, VIII, p. 22: «das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemeine das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen können».

prestazione di sicurezza e protezione della proprietà privata che l'apparato amministrativo centralizzato offre, fa dello Stato solo un mezzo per la protezione della proprietà di un singolo, che viene ridotto a sua volta ad essere solo un mezzo da utilizzare, con i suoi 'diritti politici', in vista della tenuta complessiva di un apparato di potere.

Hegel ha mostrato invece che intendere la libertà di ogni singolo individuo umano come un «fine in sé» non ha nulla a che vedere con la moralità, ma è piuttosto ciò che fonda l'eticità moderna. L'individuo hegeliano cessa di essere solo un mezzo quando, nella famiglia o nel superamento della scissione dell'etico che già nella società civile si opera con il passaggio dall'apparato amministrativo di Polizia alle corporazioni, egli trova una individualità che non lo disgiunge dalla sua concreta particolarità, da quel che ha in comune con chi gli è prossimo, portandolo ad una consapevole e convinta adesione alle leggi statali. L'individuo non diventa più buono grazie allo Stato, cioè lo Stato non ha alcun compito moralizzatore, ma tramite il rispetto che l'individuo umano raggiunge per la costituzione politica del suo Stato, egli viene connesso ad una sfera di vita etica in cui ognuno è se stesso nel 'riconoscimento' dell'altro. La costituzione politica è così un organismo per Hegel non perché lo Stato sia un legame naturale o ereditato dal passato, come sarà per i romantici, che lega gli individui in una ideale comunità annullando la distinzione tra Stato e società civile[91];

[91] Si pensi a quanto affermato in un'opera come *Signatur des Zeitalters* di F. Schlegel. Anche in questo scritto il modello di Stato richiamato è quello di uno Stato organico strutturato tramite «Kirche, Familie, Gilde, Schule», ma il presupposto per la funzione mediatrice di questi «corpi intermedi» è precisamente la totale indistinzione tra Stato e società civile, cfr. SCHLEGEL, *Signatur*, pp. 538-539: «Diese Theorie der ewigen und wesentlichen, ursprünglichen Korporationen, der Kirche und Schule, der Familie und Gilde wirft das beste, ja allein erst das rechte Licht auf das Wesen und den Zweck des Staats, sobald diese positiv genommen und erfaßt werden sollen. Dem wesentlichen Ziele und Inhalte nach ist das lebendige Positive als das gute Prinzip im Kampf des Zeitalters aufgestellt und erkannt worden; als die richtige Verfahrungsweise aber haben wir die *organische* bezeichnet, wozu die gegenseitige Beziehung aller jener wesentlichen Lebens-Glieder des ganzen menschlichen Gesellschaftsvereins und der darin zusammenwirkenden Korporationen schon einen festen Grund und sichere Richtschnur abgibt ...». In maniera analoga anche in HALLER, *Restauration der Staatswissenschaft* o in MÜLLER, *Die Elemente der Staatskunst* (cfr. ad es. *Einleitung*, pp. XV-XVI,

ma perché trova in essa realizzazione quell'ideale costituzione razionale che il gesto rivoluzionario voleva realizzare annullando tutte quelle istituzioni soltanto nelle quali l'individuo moderno può essere tale. In Hegel è l'organizzazione storica dello Stato a fare della sua costituzione politica un organismo, ma solo in quanto ognuna delle sue parti mostra lo Stato proteggere le istituzioni in cui l'individuo è concretamente una libera persona.

Non c'è quindi, a mio parere, una sostanziale differenza tra quanto espresso nel paragrafo dell'*Enciclopedia* sullo Stato come sistema dei tre sillogismi e ciò che viene esposto nella *Filosofia del diritto*[92]. In quest'ultima è posta in maggiore evidenza la distinzione tra Stato e società civile, e il prevalere del primo sulla seconda, perché tutta l'ultima sezione, dedicata ad una teoria dell'eticità, è ripartita secondo la perdita dell'etico e la sua riconquista. Ma già l'inizio dei paragrafi dedicati allo Stato, come si è visto prima a proposito del patriottismo, si preoccupa di argomentare che a fronte di questa distinzione, la realizzazione della costituzione dello Stato razionale si ha solo quando Stato e società civile, pur permanendo separati nella loro finalità, sono connessi in un'unica costituzione. Anche i *Lineamenti* dunque, nonostante l'apparenza contraria, dimostrano che lo Stato come realtà dell'idea etica raggiunge «assoluta autorità» solo se è capace di mostrare superati, nella sua *Verfassung*, i due momenti, unilaterali nella loro irrelatezza, della mediazione operata dal *Notstaat* che è la società civile, e della mediazione dell'individuo patriottico nel senso di astrattamente virtuoso; e di fare quindi, della costituzione politica, ciò in cui questo superamento appare come divisione dei suoi poteri. Lo Stato, per il libero individuo moderno, è r a z i o n a l e solo in quanto si dota di una costituzione politica divisa nei suoi

p. 127, oppure pp. 156 ss.) la comunità statale si regge sulle comunità familiari o della società civile senza che sia segnata una autonomia reciproca dei loro ambiti. Poco convincente appare quindi quanto affermato da SCHMITT 1981, che accosta al nome di Schlegel quello di Schelling, Hegel e Wagner, cfr. p. 165. Sul modello sociale del «romanticismo politico» cfr. DE PASCALE 1979, pp. 143-205, sulle differenze dal pensiero politico di Hegel in part. pp. 204-205.

92 È questa l'opinione di HENRICH 1982 (a) cfr. in part. p. 442. Su questi temi si veda anche HENRICH 1983.

poteri e protettrice di quella unificazione tra obbedienza alla legge e soddisfazione dei fini soggettivi che determina sfere di vita etiche.

Appurare tale risultato serve a spostare l'attenzione critica dall'opposizione tra società civile e Stato all'apparente contraddizione che così si instaura tra questa idea di una 'sovranità interna' palesata dall'organismo della costituzione, e tutti quegli elementi, presenti nella trattazione hegeliana, in cui la sovranità 'salta' la mediazione che solo il complesso della *Verfassung* assicura perché si dia Stato, e torna ad affidarsi al puntiforme decidere di un solo individuo: il principe.

Capitolo secondo

La soggettività del principe

1. *Fondazione dello Stato e diritto degli eroi*

Hegel si è occupato più volte della dinamica con cui uno Stato viene fondato, assegnando in ogni occasione una funzione preminente alla figura dell'eroe mitico decidente l'unità di un popolo. Questo interesse per l'eroe, per il soggetto in cui si incarna l'evento costitutivo di una comunità, è tra i più antichi della sua biografia intellettuale e testimonia un percorso personale all'interno di modelli di riferimento, comuni ad un'intera generazione, che nella Grecia classica trovavano il loro luogo elettivo[1].

L'esemplarità del gesto individuale che dà inizio alla convivenza di uomini prima separati tra loro, ha infatti spesso assunto negli scritti hegeliani le fattezze di un personaggio come Teseo sulla scorta delle narrazioni di autori antichi, Tucidide[2] e Plutarco[3] anzitutto. Nella scelta per il mitico re dell'Attica agisce quindi il consapevole aderire ad una tradizione, ma certo non è un caso che la personificazione del fondatore dello Stato venga da Hegel spesso affidata a questo eroe in particolare. Il sinecismo da lui realizzato è l'esemplificazione più chiara di una nascita non naturale dello Stato ottenuta tramite l'unione di comunità diverse tra loro, aventi già propri costumi e leggi. Dando un unico consiglio e un pritaneo in Atene a popolazio-

[1] Cfr. PÖGGELER 1982. Per una lettura classica del periodo hegeliano di Francoforte messa in rapporto con la riflessione di Hölderlin attorno a figure esemplate dal suo *Hyperion*, cfr. ROSENZWEIG 1920, I, in part. pp. 93 ss. Sulla filosofia di Hölderlin, cfr. HENRICH 1992, sul ruolo in essa della figura dell'eroe cfr. pp. 185-266 in cui si tratta di *Hyperion.*

[2] *La guerra del Peloponneso*, II, 15, 1-2.

[3] *Vite*, Libro I.

ni che rimanevano comunque divise e distanti nelle città di appartenenza, Teseo è la conferma antica che il potere dello Stato si realizza avendo un punto fermo capace di connettere realtà diversissime, anche nell'unità politica restanti tali.

Certo, perché questo cominci a realizzarsi, perché dalla dispersione di popolazioni diverse si arrivi a realizzare l'unità statale, è necessario il momento della forza, del potere esterno alla propria comunità tradizionale vissuto come un'imposizione. È il momento in cui lo Stato, come esplicitamente afferma la *Realphilosophie* jenese, è una potenza che prevale, in ragione dell'autorità, non meramente della forza fisica, di un singolo: «tutti gli Stati sono stati fondati dall'eminente potere [*Gewalt*] di grandi uomini – non forza fisica, perché molti sono più forte di uno solo; ma il grande uomo ha qualcosa nei suoi tratti, che porta gli altri ad appellarlo come loro signore». L'esempio di uno di questi grandi uomini, capaci di unire tutti gli altri sotto un'unica bandiera, diventando quasi il loro dio, è appunto trovato nell'antico re dell'Attica: «così fondò Teseo lo Stato di Atene». La cosa significativa è che questo *topos* venga subito connesso al modo in cui, in tempi recenti, con la Rivoluzione, si è manifestato il dominio violento delle leggi: «così nella Rivoluzione francese un potere spaventoso mantenne in vita lo Stato, l'intero in generale. Questo potere non è dispotismo, ma Tirannia, puro tremendo dominio, ma esso è necessario e giusto, in quanto costituisce e conserva lo Stato come questo individuo reale [*wirkliche Individuum*]»[4].

L'antefatto mitico, appartenente a un'epoca in cui a dominare è il «diritto degli eroi»[5] e l'accostamento con il Terrore, con ciò contro cui tutta la filosofia politica hegeliana è pensata,

[4] *GW*, VIII, p. 258; trad. it., pp. 145-146. Il medesimo accostamento tra la fondazione mitica dello Stato e il momento della Tirannia anche in *Rph 17*, cfr. p. 193.

[5] In *Rph 17* il «diritto degli eroi» come *Stifters des Staates* è preso in considerazione nei paragrafi di apertura della sezione 'Der Staat', dedicati ad una enumerazione delle teorie classiche sull'origine dello Stato, cfr. pp. 173-174. Il riferimento al «diritto degli eroi», nel testo a stampa, è invece nel § 350 nella 'Storia del mondo'. A questo proposito si possono inoltre vedere le *Lezioni sull'estetica*, cfr. *W*, XIII, pp. 243 ss. Ai brani sul diritto degli eroi va comunque affiancato quanto affermato in *Rph* § 93 *Zu.*: «nello Stato non ci sono più eroi: questi compaiono in una situazione primitiva».

chiarisce dunque che l'evocazione della fondazione violenta dello Stato non ha lo scopo di dimostrare che è la *Gewalt* che lo fonda a dargli legittimità. Solo uno Stato retto dalla costituzione razionale è uno Stato che ha eliminato ogni elemento dispotico; ma prima di raggiungere questo risultato lo Stato vige come imposizione della legge alla quale non si obbedisce in maniera consapevole e partecipata ma che si subisce contro le proprie consolidate abitudini. Al tempo stesso, il fatto che il potere imposto si traduca in istituzioni e leggi, dimostra che non è mai solo l'arbitrio della potenza fisica di un singolo ad imporre lo Stato, ma la sua capacità di organizzare un insieme di individui, prima legati alle proprie comunità di appartenenza, sotto nuove leggi e istituzioni comuni. Il fondatore dello Stato non è solo il conquistatore, ma anche colui il quale è capace di dettare la legge, così che la tirannia col tempo viene superata, quando la costituzione che la virtù dell'eroe ha imposto, e che ha formato i costumi di un popolo, si distacca progressivamente dall'atto fondativo da lui condotto a termine. In questo modo la costituzione che regola lo Stato non dipende più dall'autorità dell'eroe, legislatore o condottiero, e diventa patrimonio di un intero popolo, trovando in una sfera che non dipende più dall'agire di un solo uomo la garanzia della sua permanenza.

È sempre un modello antico che agisce in questa caratterizzazione del persistere della costituzione di un popolo e dell'obbedienza ad essa, modello che può riassumersi in un'altra figura mitica, quella del legislatore esemplata da Licurgo. Anche in questo caso la fonte è da ricercarsi nelle *Vite* plutarchesche cui si riferisce, con molta probabilità, uno di quegli estratti in cui Hegel ha depositato le sue prime ricerche storico-filologiche:

«Licurgo, prima di condurre a termine la sua legislazione, dopo essere tornato a Sparta dopo un'assenza di dieci anni, interrogò a questo scopo l'oracolo di Delfi. La Pizia lo appellò, nel nome di Apollo, amico e prediletto dagli dei. Gli disse che egli era un dio, più che un uomo. Essa gli vaticinò che Apollo approvava il piano legislativo che egli aveva fatto; poteva attuare l'adozione delle sue leggi, così che non ci fosse al mondo repubblica meglio organizzata di quella lacedemone»[6].

[6] Cfr. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 263-264 e PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 5, 3-5. Tutta la descrizione della costituzione di Sparta nelle *Lezioni sulla filosofia inoltre della storia*, è fatta basandosi su Plutarco che viene

L'estratto hegeliano continua descrivendo la seconda visita fatta da Licurgo all'oracolo a Delfi, dopo che la costituzione di Sparta era stata da lui definita in ogni sua parte ed era entrata compiutamente in vigore. Da Delfi, avendo sacrificato al dio, Licurgo fa inviare a Sparta un vaticinio in cui si dice che le leggi di Sparta erano ottime e che la città avrebbe avuto il destino più glorioso continuando ad osservarle. Come racconta Plutarco, dopo di ciò Licurgo si lasciò morire di fame non facendo mai più ritorno a Sparta dove, prima di partire, aveva fatto giurare i Lacedemoni che non avrebbero modificato la costituzione fino al suo ritorno, consentendo così cinquecento anni di prosperità a Sparta e finendo la sua vita nell'unico modo degno per un uomo di Stato[7].

Ciò che il racconto plutarchesco mostra è che in un popolo antico, come quello di Sparta, la conferma che nella volontà del legislatore che per primo ha dato una costituzione ad un popolo si manifesti qualcosa di diverso dall'arbitrio di un uomo, viene affidata al suo rapporto privilegiato con la Pizia[8]. Colui che ha dettato la legge deve apparire come traducente nel mondo la volontà di un dio, o in altri termini la sua volontà deve sottrarsi alla mancanza di necessità che ha ogni agire umano, e deve mostrarsi strumento di una sfera superiore al mondo umano.

Nella considerazione delle occasioni intellettuali da cui prende l'avvio la riflessione hegeliana sul sorgere dello Stato, bisogna però aggiungere a tale quadro antico, conosciuto da Hegel direttamente, la cornice che ridefinendone i contorni lo ha reso visibile alla modernità. Un'altra *auctoritas* grazie alla quale connettere fondazione dello Stato moderno e splendore della personalità di un singolo, è infatti quella del *Principe* di Machiavelli[9] e di quei passi dell'opera del segretario fiorentino in cui vengono richiamati gli esempi classici di Teseo, di Mosè, di

esplicitamente citato. Cfr. *W*, XII, pp. 320 ss. Cfr. inoltre PÖGGELER 1982, p. 19, che ricorda che Hegel, a Tubinga, assieme ad amici come Hölderlin, aveva prenotato una nuova edizione di Plutarco.

[7] Cfr. PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 29, 1-11.

[8] Sugli oracoli presso i greci si veda anche la trattazione datane nella *Filosofia della storia*, in *W*, XII, pp. 310-311.

[9] Per la recezione hegeliana di Machiavelli cfr. PÖGGELER 1979.

Ciro, di Romolo. È Machiavelli stesso a connettere queste figure, nel capitolo dedicato ai «principati nuovi», conquistati con armi proprie e con la virtù, a quei processi che portano alla fondazione di Stati non sorti in ragione della sola «fortuna», ma appunto grazie all'operato abile, saggio, efficacemente violento di questi primi legislatori e condottieri. Anche Mosè, sebbene sia stato strumento di un disegno divino, e quindi non direttamente autore grazie alla sua sola forza della fondazione dello Stato ebraico, «tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio» e che gli permise di dare alla fondazione del suo Stato una legittimità divina. Anche gli altri personaggi nominati, sebbene non abbiano avuto un «sì gran precettore» come Moisé, hanno compiuto azioni mirabili, avvicinabili al divino. La ragione di ciò nel fatto che essi ebbero dalla fortuna null'altro che l'«occasione», consistente per Mosè nel trovare gli ebrei schiavi degli egiziani, per Romolo nell'essere stato espulso da Alba, per Ciro nel fatto che i Persi fossero scontenti dell'impero dei Medi ed i Medi «molli ed effeminati per la lunga pace», per Teseo nel trovare «gli Ateniesi dispersi», la quale permise alla loro virtù di manifestarsi: «queste occasioni, pertanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione essere conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima»[10]. È poi questo nesso instaurato tra virtù personale ed un evento che consente la manifestazione della virtù e trasforma il caso in «occasione», in qualcosa di significativo per un intero popolo, ad essere alla base di quella esortazione posta in chiusura del *Principe*, la quale è dedicata ad un'occasione presente e alla reale virtù di un uomo che, di fatto, non si sono mai incontrate:

«e se, come io dissi, era necessario, volendo vedere la virtù di Moisé, che il populo d'Isdrael fussi stiavo in Egitto; e a conoscere la grandezza dello animo di Ciro, ch'e' Persi fussino oppressati da' Medi, e la eccellenzia di Teseo, che gli Ateniesi fussino dispersi; così, al presente, volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine che ella è di presente, e che la fussi più stiava che gli Ebrei, più serva ch'e' Persi, più dispersa che gli Ateniesi; sanza capo, sanza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa; ed avessi sopportato d'ogni sorte ruina»[11].

[10] MACHIAVELLI, *Il principe*, pp. 264-265.

[11] *Ibidem*, pp. 296-297.

Come Hegel stesso avverte, è il clangore di queste parole di Machiavelli a risuonare nelle ultime pagine della *Costituzione della Germania*, in quella invocazione ad un nuovo Teseo capace di riunificare i dispersi territori dell'impero tedesco lanciata alla fine del suo scritto[12]. Invocazione destinata a rimanere inascoltata, come nel precedente italiano, e forse pronunciata con ancora più rassegnata consapevolezza di ciò. Come in Machiavelli del resto, questo 'affacciarsi' della teoria sulla prassi non è riducibile ad un consiglio di prudenza politica, ma è sintomo della consapevolezza teorica che perché uno Stato venga fondato è necessaria non solo la «fortuna», ma anche l'intervento attivo e unico della virtù di un singolo.

Se quindi nell'esempio antico testimoniato da Plutarco, in un popolo come quello degli spartani che non ha ancora conosciuto la moderna libertà soggettiva, la necessità dell'atto che utilizza l'accidentalità di un'occasione per fondare lo Stato è affidata alla sfera magico-religiosa del 'fato', nell'esempio offerto da Machiavelli è invece la sola virtù del singolo, unita all'occasione, a soddisfare tale requisito: la 'decisione' è affidata a lui stesso, non all'oracolo. Ma egualmente, il modello antico agisce nel *Principe* quando Machiavelli afferma che perché la costituzione di uno Stato cominci a farsi obbedire, il fondatore dello Stato deve mostrarsi appartenere ad una sfera che trascende il mondo umano.

È questo un punto fisso che continuamente ritorna nella riflessione hegeliana a proposito della fondazione dello Stato, se a più di vent'anni di distanza, nello *Scritto sugli atti*, commentando l'apparente giustezza dell'affermazione che un popolo sia chiamato a giudicare della sua costituzione, utilizzerà proprio l'esempio di Licurgo, assieme a quello di Mosè, per ricordare che la forza di una costituzione si raggiunge quando essa è sottratta ad ogni giudizio possibile su di essa e la sua validità affidata ad una sfera superiore ad ogni arbitrio:

«se si vuol considerare la questione soltanto dal punto di vista dell'esperienza, si possono ricavare da essa questi fatti: 1. ci sono stati dei popoli, e dei più amanti della libertà, i quali hanno riconosciuto di essere incapaci a darsi

[12] Cfr. *W*, I, pp. 552 ss.; per una comparazione del destino dell'Italia e della Germania cfr. p. 577 e per l'invocazione al nuovo Teseo cfr. pp. 580-581.

una costituzione, ed incaricarono di ciò un Solone ed un Licurgo; i quali, poi, ricorsero all'astuzia per girare l'ostacolo della volontà del popolo e della pronuncia della volontà popolare sulla loro costituzione; 2. sia Mosè che Luigi XVIII dettero per loro volontà una costituzione, e ne fondarono la validità non solo sulla volontà del popolo, ma sull'autorità di Dio o del re»[13].

L'origine dell'obbedienza alle leggi vigenti in uno Stato, la spinta iniziale che porta uomini diversi a sottoporsi a delle norme prima sconosciute, è riferita all'eccellenza di singoli che fondano lo Stato non solo perché la permanenza del loro domino personale assicura la continuità della costituzione e delle sue istituzioni, ma perché essi sono stati capaci di fare dei loro atti umani qualcosa che l'umano trascendesse. Il principe, il conquistatore, il legislatore è colui che incarna come destino personale il destino di un popolo, e solo in base a ciò diviene il culmine politico di una comunità. La sua virtù, forza, coraggio, spregiudicatezza, sono essenziali perché comunità diverse accettino di convivere tra loro, ma ciò che spinge gli uomini all'obbedienza e ad accettare le leggi che da questo centro promanano sono i tratti del suo volto, come vien detto nel brano citato della *Realphilosophie*, o meglio la capacità di riferire il suo stesso apparire fisico a quella sfera non dipendente dall'arbitrio umano cui è affidata l'oggettività delle istituzioni regolanti il vivere in comune.

Lo Stato, non solo la sua ultima variante moderna, ma ogni circostanza in cui uomini diversi cominciano a vivere assieme non spinti a ciò dalla fattualità in cui si trovano nascendo, è la creazione umana che ha inscritta sin dal momento della sua fondazione il passaggio da una necessità data dalla continuità naturale ad una necessità dettata dall'oggettività che fa libero un popolo. Ciò che è dominato dal caso, la volontà umana che si propone fini singolari, crea, incontrandosi con il 'destino' di

[13] *W*, IV, p. 530; trad. it., pp. 203-204. Si riferisce a queste esemplificazioni, l'affermazione contenuta nei *Lineamenti*, cfr. ann. § 279: «si avvicina più di tutto alla verità la rappresentazione di considerare il diritto del monarca come fondato sull'autorità divina, giacché ivi è contenuto l'incondizionato del medesimo. Ma è noto quali fraintendimenti vi si sono congiunti, e il compito della considerazione filosofica è di comprendere appunto questo divino». Per una trattazione delle *Grundlinien* in cui, in relazione a questo problema dell'autorità divina di chi detta la costituzione, ritornano esplicitamente i nomi di Teseo, Mosè, Luigi XVIII, cfr. *Rph 17*, pp. 190-191.

un popolo, uno spazio etico in cui leggi e istituzioni sussistono perché l'agire di un uomo ha deciso di imporle, ma in modo che la loro necessità sia consegnata ad una sfera più alta di quella dell'agire determinato dal bisogno o dall'arbitrio individuale. Solo se nella decisione iniziale si manifesta questo ribaltarsi dell'agire di un singolo in quella che diviene la volontà generale di un popolo, tale decisione è efficace.

Mentre però nell'antichità la decisione del singolo aveva bisogno di fondarsi in una sfera esterna a quella della convivenza perché le fosse riconosciuta una necessità superiore all'umano, in età moderna l'atto con cui si dà inizio a un mondo intero di costumi, istituzioni, leggi, non ha bisogno di trarre sanzione da ciò che è altro da sé, ma trova in se stesso il proprio fondamento. Come Machiavelli per primo mostra, superando l'ambiguità di Plutarco, la decisione che dà inizio allo Stato, pur presentandosi con i tratti del divino, di un'assolutezza che la sottrae all'ambito dell'arbitrio umano e delle sue scelte singolari, è interamente riportato all'ambito della politica, alla forza e alla virtù di uomini. Questo non implica affatto una 'sottrazione' di oggettività al mondo che la politica moderna ha fondato, ma al contrario l'attribuzione alla politica di quelle caratteristiche che in antico erano affidate al fato.

2. *La persona del monarca*

Il trattamento specifico cui Hegel sottopone la dottrina del potere del principe di una moderna monarchia, nei *Lineamenti*, mantiene sullo sfondo queste riflessioni sulle modalità con cui avviene la fondazione di uno Stato[14]. Il riferimento agli oracoli antichi e il superamento dell'oggettività loro affidata nell'assolutezza moderna della coscienza soggettiva, manifestatasi a partire dal «demone» di Socrate, ritornano infatti nei paragrafi dedicati al potere del principe secondo scansioni analoghe a quelle fin qui viste[15]. Ed assegnano alla dottrina hegelia-

[14] Ha richiamato l'attenzione su queste componenti del potere del principe, presenti anche nella più tarda filosofia politica hegeliana C. Cesa, cfr. CESA 1982.

[15] *Rph* § 279 ann. Sul demone di Socrate, i cui caratteri Hegel probabilmente ricavava dal *Teeteto* di Platone, e sulla novità che esso rappresenta rispetto

na del potere monarchico una novità che non trova pari nel pensiero politico precedente.

È Hegel stesso a mettere in evidenza ciò quando riprendendo, nei paragrafi dedicati al potere del principe, la critica alla partizione classica delle costituzioni in democrazia, aristocrazia e monarchia[16], afferma che quel che manca ad ognuna di queste forme è che: «il momento dell'*ultima decisione, determinante se stessa, della volontà* non viene fuori a *peculiare realtà* [*Wirklichkeit*] come *immanente* momento organico dello Stato»[17]. In quelle astrazioni che sono la costituzione monarchica, quella aristocratica o quella democrazia, incapaci di restituire la complessità di una costituzione autenticamente razionale e che solo riferite al mondo antico hanno una loro legittimità, non manca l'idea di un culmine dello Stato in cui venga 'riassunta' la sua sovranità. Soprattutto nelle democrazie, esso deve «levarsi in alto negli uomini di Stato, nei condottieri, secondo l'accidentalità e secondo il *particolare* bisogno delle *circostanze*; giacché ogni azione e realtà ha il suo inizio e il suo compimento nell'unità decisa di un capo»[18]. Ma poiché appunto tale culmine dello Stato non è presentato all'interno di una costituzione che abbia compiutamente distinto i suoi poteri, essa non fa che introdurre nella costituzione «tale soggettività del decidere» che è «accidentale secondo il suo sorgere e presentarsi». È in ragione di questo che tale accidentalità ha bisogno di essere 'bloccata' affidando non al soggetto umano, ma all'oracolo la decisione, così che essa appaia il prodotto di un vaticinio: «come momento dell'idea esso doveva entrare nell'esistenza, ma radicandosi al di fuori della libertà umana e

all'affidarsi all'oracolo si veda anche la *Phänomenologie des Geistes*, cfr. *GW*, IX, pp. 381-382; trad. it., I, pp. 225-226.

[16] La critica a questa partizione, la cui formulazione classica si trova in Polibio o Aristotele, è condotta nei dettagli in *Rph* § 273 ann. In tempi recenti la partizione era stata ripetuta ad esempio da Kant in *Zum ewigen Frieden*, per illustrare la sua idea di una costituzione repubblicana ma non democratica; cfr. KANT, *GS*, VIII, p. 352. Sulla dottrina delle forme di governo in Hegel, con un'attenzione prevalente ai rapporti tra la loro successione e la filosofia della storia cfr. BOBBIO 1979.

[17] *Rph* § 279 ann. (*W*, VII, pp. 447-448; trad. it., p. 227).

[18] *Rph* § 279 ann. (*W*, VII, p. 448; trad. it., p. 227).

della sua cerchia, di quella cerchia che è abbracciata dallo Stato»[19].

In epoca moderna invece, il momento della decisione con cui ogni nuova oggettività trova il suo inizio, non viene fondata con il riferimento ad una sfera che al mondo sia contrapposta. Non è il fato o il divino a dare legittimità alla libertà di un popolo, ma tale libertà trova in se stessa, nella forma con cui la sua politica è organizzata, la sua sanzione. Il principe, il culmine in cui un popolo intero identifica la sua unità, è ciò che permette che il compiuto autoriferimento dell'elemento mondano non significhi l'"accidentalità' della libertà che in esso vige: «questa ultima autodeterminazione può ... rientrare nella sfera della libertà umana soltanto in quanto essa ha la posizione *del* culmine *separato per sé*, innalzato sopra ogni particolarizzazione e condizione»[20].

Confrontandosi con la partizione antica delle costituzioni, Hegel sposta dunque subito l'attenzione sul diverso carattere che, in epoca moderna, il potere politico assume in rapporto a ciò che fa della libertà un oggettivo, chiarendo così le intenzioni peculiari che egli affida alla sua teoria del potere del principe. Essa non è una riflessione sull'opportunità che la sovranità di uno Stato si identifichi con un uomo solo, piuttosto che con un'oligarchia, né in generale il tema qui in oggetto è come debba essere gestito il potere all'interno di uno Stato. Il punto di partenza di Hegel è invece la caratteristica cosmico-storica assunta dall'eticità dei popoli dominanti in epoca moderna: «in un popolo che viene rappresentato né come una *stirpe* patriarcale, né nella situazione non sviluppata nella quale sono possibili le forme della democrazia o dell'aristocrazia», ossia in un popolo che si sia costituito a Stato moderno, «la sovranità è da intendere come la personalità dell'intero, e questa nella realità adeguata al concetto come la *persona del monarca*»[21]. Tale coin-

[19] *Rph* § 279 ann.

[20] *Rph* § 279 ann.

[21] *Rph* § 279 ann. Sulle costanti del determinarsi di un culmine in cui venga raccolto il potere della comunità nel momento in cui si esce da una società puramente tribale, in una ricerca comparatistica che comprende Stati occidentali e orientali cfr. BENDIX 1978.

cidenza della personalità dello Stato con la persona del monarca non trascrive una preferenza accordata ad un potere dello Stato sull'altro, come si propone di fare la tripartizione antica delle costituzioni. L'affermazione che la personalità dello Stato moderno si dà interamente nella 'persona' del monarca, è la trascrizione istituzionale del fatto che il mondo dei moderni afferma la completa immanenza della sua libertà affidandola agli strumenti mondani della politica e a quella forma storicamente determinata di essa che è lo Stato. La personalità dello Stato coincide senza scarti, in epoca moderna, con la persona del monarca, quindi con u n i n d i v i d u o particolare, perché la decisione che dà inizio allo Stato ha la sua presenziale legittimità in null'altro che nella volontà di questo singolo:

«la personalità e la soggettività in genere ha ... semplicemente *verità*, e precisamente la sua più prossima immediata verità, soltanto come persona, soggetto essente per sé, e l'essente per sé è parimenti semplicemente *uno*. La personalità dello Stato è reale soltanto se intesa come una *persona*, *il monarca*»[22].

Sarebbe agevole comparare affermazioni come questa ad altri punti cardine del pensiero politico occidentale, richiamando ad esempio Hobbes[23], e scorgere in tale affermazione hegeliana l'adesione a modelli tradizionali. Ma ciò che impedisce qualsiasi comparazione e che segna la specificità di Hegel, è il fatto che egli connetta strettamente tale coincidenza della personalità dello Stato e di un individuo umano, alla sua teoria della volontà libera. Tale connessione appartiene al nucleo più antico del pensiero politico hegeliano, e può riscontrarsi ad esempio già negli scritti di Jena[24]. Nella trattazione dei *Lineamenti*

[22] *Rph* § 279 ann. Sulla coincidenza tra individualità dello Stato e monarca come individuo reale cfr. anche *Rph* § 321.

[23] Per la definizione di «sovrano» come colui che incarna la persona dello Stato cfr. HOBBES, *Leviathan*, cap. XVII, p. 121, per la definizione di «persona» cfr. cap. XVI, p. 111. Per le novità del concetto di «persona civile» nel *Leviatano*, rispetto alla precedente produzione hobbesiana, cfr. ZARKA 1985. Per una comparazione tra la dottrina della rappresentazione dello Stato nel monarca in Hobbes e in Hegel, che ne mette in evidenza le differenze, cfr. TÖNNIES 1932, p. 80.

[24] Questa coincidenza tra la soggettività di ogni individuo e quella del culmine dello Stato è un tema presente sin dai primi tentativi hegeliani di

essa trova la propria trascrizione specifica nel fatto che nel 'potere del principe' sia inteso culminare quello sviluppo dell'idea della libertà che è il tema portante dell'opera del 1821.

Affermare che l'oggettività del mondo della libertà è affidata alla politica e alle sue decisioni, coincide infatti con la convinzione che la libertà agisce propriamente come quella Soggettività della sostanza che trova nello Stato il suo compimento. Tale Soggettività, lo si è visto trattando del passaggio dalla *moralità* all'*eticità*, raggiunge la sua esistenza adeguata quando la soggettività finita e il *Formelle* che essa è, viene 'superata'. Il carattere differenziale della libertà dell'epoca moderna è in quel diritto alla volontà soggettiva che la coscienza morale spinge all'estremo affermando la sua separatezza rispetto ad ogni oggettività che non tragga realtà dalla sua propria autocoscienza. Ma la verità di ciò, lo si è visto trattando della 'società civile', è in una sostanza la cui 'attività' è capace di spingersi fino a fondare la libertà di ogni singolo, il quale a sua volta solo in base a questa realtà oggettiva trae diritto alle proprie rivendicazioni.

Se quindi la posizione della 'coscienza morale' afferma che l'individuo umano, contro ogni precetto meramente positivo, trova le ragioni del suo agire nell''internarsi' della propria autocoscienza, il potere del principe richiama il fatto che questa autonomia è 'reale' solo perché un mondo intero, quello dell'epoca cosmico-storica dominata dalla religione cristiana, ha affidato il compito di fondare quel che rende la sua libertà oggettiva all'organizzazione specifica del suo potere politico. Se il principe è quel singolo in cui si mostra che quest'oggettività come tale, pur nella necessità razionale che essa instaura, è il prodotto di una decisione mondana, la coscienza mo-

sistemazione della sua filosofia politica. Si veda, ad es. la *Realphilosophie* di Jena, cfr. *GW*, VIII, p. 256; trad. it., p. 143: «L'universale, in quanto protegge la mia vita ed è potere sulla mia vita, è questa unità immediata – della volontà pura e dell'esserci – della coscienza pura e di me stesso. Rapportandomi all'universale come a questa unità immediata io ho *fiducia* in esso; rapportandomi all'universale soltanto come alla mia essenza negativa, io ho *paura* di esso; rapportandomi all'universale che è immediatamente *la mia volontà*, non solo la mia volontà accordata con esso, bensì in quanto esso è il mio Sé reale, *io sono sovrano* [*ich bin Regent*]».

rale è effettivamente libera solo in quanto *Gesinnung* etica, ossia solo in quanto s i d e c i d e all'oggettività della libertà[25].

È in questo senso che si può dire che c'è un nesso biunivoco che lega libertà dell'individuo umano e potere del principe. Ossia non nel senso che la preminenza istituzionale dell'agire del principe legittima una libertà consistente nell'autonomia delle decisioni di ognuno, né che la finalità dello Stato coincide con i fini particolari delle decisioni di chi lo governa. La decisione di quel singolo individuo umano che è il principe è la trascrizione dell'autofinalità del mondo etico, non del fatto che le decisioni dei singoli siano fini in sé assoluti. Il fatto che la personalità dello Stato coincida con la volontà di un individuo e con le sue decisioni individuali, e che quindi l'autofinalità posta al di sopra di ogni decisione individuale coincide a sua volta con una decisione, è la sanzione che la soggettività finita è superata, e che l'oggettività della libertà è integralmente tale pur essendo totalmente affidata al mondo:

> «la *soggettività*, la quale come dissoluzione della sussistente vita dello Stato ha la sua apparenza *più esteriore* nell'opinare e raziocinare che vuol far valere la propria accidentalità e che appunto in tal modo si distrugge, ha la sua verace realtà nel suo opposto, nella *soggettività* intesa come identica con la volontà sostanziale, in quella soggettività che costituisce il concetto del potere del principe»[26].

In base a questo risultato, solo col principe mostrato come tale, va interpretata quella ricapitolazione dell'intero sviluppo dell'idea della libertà che Hegel affida proprio ai paragrafi del potere del principe:

[25] Le lezioni del 1817-18, a differenza del testo a stampa, richiamano esplicitamente la coscienza morale comparandone l'autonomia delle decisioni al fatto che nel principe lo Stato abbia l'istanza ultima della sua volontà; cfr. *Rph 17*, p. 201: «das Moment der letzten formellen Entscheidung steht dem Monarchen als Einzelnem zu; er muß sagen: Ich will es; dies ist das letzte Moment der Individualität; diese letzte Gewißheit kommt wesentlich einem unmittelbaren numerischen Eins zu, das bloße Entscheiden für sich genommen. Dieses Letzte ist im Staat ein Äußeres; in der Moralität ist es ein Inneres, das Gewissen, welches nach seiner Einsicht des Besten entscheidet, dieser Punkt der Innerlichkeit».

[26] *Rph* § 320.

«il momento fondamentale della personalità dapprima astratta nel diritto immediato, è esso che s'è maturato attraverso le sue diverse forme di soggettività, e qui nel diritto assoluto, nello Stato, nell'oggettività completamente concreta della volontà, è la *personalità dello Stato*, la di lui *certezza di se stesso* – questo elemento ultimo, che toglie tutte le particolarità nella semplice medesimezza, interrompe la ponderazione degli argomenti pro e contro, tra i quali si lascia sempre oscillare di qua e di là, e li *decide* con un: *io voglio*, e inizia ogni azione e realtà»[27].

L'individuo può essere oggettivamente 'persona', oggettivamente libero solo perché uomo, indipendentemente dalla sua particolarità, proprio in base al fatto che esso è parte di una sostanza che ha come sue caratteristiche cosmico-storiche quella di mostrare la sua Soggettività, la sua attività, interamente ricompresa nello spazio mondano occupato dallo Stato. Ogni individuo è persona indipendentemente dal fatto che la sua singolarità si accordi o meno con l'universalità della libertà, non perché ogni azione singolare sia un 'fine in sé', ma perché l''attività' di quella oggettiva libertà che in epoca moderna è lo Stato non subisce alcuna opposizione dall''accidentalità' degli atti arbitrari.

Il principe è così il culmine dello Stato in quanto rappresenta, nella sua persona, l'attività di una sostanza che si fa particolare nelle azioni del singolo senza smettere di essere autofinale. In altri termini il principe è finalmente l''esserci' in cui la Soggettività della sostanza, a differenza di quel che si aveva nel *Diritto astratto* e nella *Moralità*, arriva a coincidere senza scarti con una soggettività finita. Ciò che determina la particolarità di un individuo, la sua naturalità, cioè il complesso dei suoi interessi, bisogni, azioni arbitrarie, coincide in lui immediatamente con la «volontà libera in sé e per sé». Se per l'individuo umano in generale la manifestazione dell'attività dello Stato nella sua stessa particolarità, si ottiene solo tramite quel processo di inclusione delle sue azioni nei processi economici e sociali della società civile che la rendono sfera di *Bildung*, e che permettono che questa inclusione avvenga anche senza che l'individuo agisca coscientemente in vista dell'universale, l'agire di quel singolo che è il principe coincide con l'agire dell'idea senza bisogno di alcuna mediazione:

[27] *Rph* § 279 ann.

«la forma peculiare dell'idea e del passaggio che vien qui considerato, è l'*immediato rovesciarsi* della pura autodeterminazione della volontà (del semplice concetto stesso) in un *questo* e in un naturale esserci, senza la mediazione ad opera di un contenuto *particolare* – (un fine nell'agire)»[28].

In base all'immediatezza con cui la volontà del principe coincide con la volontà intera della sostanza, Hegel afferma che il concetto del principe ha gli stessi presupposti teorici della prova ontologica dell'esistenza di Dio[29]. Questo non significa affatto che si voglia con ciò assegnare un potere dello Stato all'ambito della trascendenza, né riconnettere nel potere del principe la separazione dello Stato dalla Chiesa[30], ma serve appunto a fondare il potere del principe su quello stesso concetto di libertà che muove lo sviluppo intero dei *Lineamenti*. Come nella dimostrazione dell''essere' di Dio si mostra l'immediato «rovesciarsi del concetto assoluto nell'essere», così nell'agire del principe l'autofinalità dello Stato, che permette le sue decisioni siano fondate su null'altro che su se stesso, si manifesta a sua volta nella naturalità di un singolo. Se la libertà moderna 'salva a sé' il mondo non instaurando più alcuna opposizione tra l'assoluto e la finitezza implicita nel fatto che qualcosa esista, il principe trascrive ciò in quella particolarità che complessivamente definisce la sua componente naturale[31]. Una razionalità che

[28] *Rph* § 280 ann.

[29] Sul rinnovamento hegeliano dell'ontoteologia, all'interno della metafisica dell'età moderna, si veda Henrich 1960, in part. pp. 189 ss. Sulle critiche hegeliane alla confutazione kantiana della prova anselmiana dell'esistenza di Dio e sul compito di una fondazione logica dell'eisistenza cfr. Nuzzo 1995, in part. pp. 114 ss.

[30] Per l'affermazione di questa separazione cfr. *Rph* § 270 ann. Su questo e sul carattere dello Stato hegeliano che, pur fondato sul principio cristiano, non identifica affatto nel principe un rappresentante di Dio in terra cfr. Jaeschke 1979 (a), in part. pp. 360 ss.; a questo articolo si rimanda anche per la netta distinzione della posizione hegeliana, sui rapporti tra cristianesimo e monarchia, da quella di autori come Friedrich Julius Stahl, cfr. pp. 368 ss. Sempre di Jaeschke, sugli stessi argomenti, si veda anche Jaeschke 1979 (b).

[31] Sul fatto che con la sua dottrina del potere del principe Hegel non proietta un sovrano mondano nella trascendenza, ma al contrario mostra come l'assoluto si raggiunga proiettando la trascendenza sul mondo e sui suoi rapporti di potere, cfr. Theunissen 1970, p. 446. Trascurando però la dottrina dell'ereditarietà della monarchia, così come il nesso del suo potere con la costituzione, Theunissen conclude dicendo che con il potere del principe

raggiunge la sua caratteristica cosmico-storica nel non subire più come un opposto il mondo della natura, essendo in grado di ricomprenderlo, come «perdita dell'etico», nel suo mondo proprio che è quello etico, si manifesta come tale in quell'individuo che è il principe, ente naturale e prodotto della ragione in uno.

La 'necessità' che fonda il mondo dei moderni non mantiene l''accidentale' come un opposto a sé, ma fa tutt'uno con esso[32]. Per questo i moderni hanno 'fermato' questo punto in cui oggettività del mondo e caducità di esso si mostrano indistinguibili, operando proprio su quello che consegna questo punto alla finitudine. Se il momento della decisione rientra nel mondo della libertà solo in quanto è «un culmine separato per sé», questa separatezza è stata definita senza saltare il fatto che il razionale coincide in esso con il naturale. La naturalità, il limite che il monarca condivide con qualsiasi uomo, lungi dall'essere quel che consegna le sue decisione all'arbitrio, è quel che determina la «maestà» del monarca e fonda razionalmente l'ereditarietà di essa.

3. *L'ereditarietà del trono*

Qualsiasi discorso sulla difesa hegeliana della monarchia ereditaria deve partire da questa corrispondenza tra il potere del principe e le caratteristiche specifiche attribuite al 'concetto' della libertà. Configurare la successione al trono nella continuità naturale di una stirpe, permette di affidare la conferma dell'immediata coincidenza tra singolarità dell'agire e oggettività di esso, tra la particolarità di un fine e l'universalità della sostanza, non al fato o ad un oracolo. Ciò che in antico era affidato alla pizia, la natura non arbitraria quindi divina delle leggi e istituzioni che conformano a sé l'intero mondo, trova nel principio della monarchia ereditaria la sua trascrizione moderna:

Hegel torna ad affidare la razionalità del mondo all'irrazionalità dell'arbitrio (cfr. p. 447).

[32] In ambito logico la stessa *Nothwendigkeit* viene detta *Zufälligkeit*, in quanto superamento del mero «essere posto» e riconquista di un'immedatezza che pone da se stessa la sua realtà, cfr. *W*, VI, p. 214; trad. it., II, p. 622.

«lo Stato deve avere un sommo volere decidente; ma deve essere un individuo il sommo volere decidente, così questo deve essere determinato in maniera immediatamente naturale, non tramite elezione, pareri ecc. Persino presso i liberi greci era l'oracolo la potenza esteriore che li determinava nelle loro questioni decisive; qui è ora la nascita l'oracolo, un qualcosa che è indipendente da ogni arbitrio»[33].

Quella stessa naturalità che nel «culmine separato» che è il sovrano si mostra interamente coincidente con l'universalità della libertà, è il principio da cui bisogna partire perché la 'decisione' non sia affidata accidentalmente ad uno piuttosto che ad un altro, ma sia ancorata alla continuità di una stirpe. La preminenza politica del monarca non dipende dalle decisioni determinate che nella storia un monarca detta al suo Stato. Il suo essere al sommo del potere politico dello Stato dipende invece da quell'unica decisione che ha segnato l'evento irreversibile nel quale l'autofinalità della libertà di un popolo si è incarnata nella sua persona. Ma perché nessun altro torni a riaprire questa dinamica di decisione e destino, facendosi portatore di nuovi eventi, bisogna che il culmine politico dello Stato sia investito della sua carica non in ragione del suo arbitrio, ma al contrario perché la sua volontà di singolo diviene ciò che è «*immoto* dall'arbitrio»[34]. Nella continuità storica di un'unità politica, in situazioni di pace, la «maestà»[35] di un monarca determinato non dipende dai contenuti singolari delle decisioni da lui prese, ma al contrario proprio dal fatto che le sue decisioni non fanno che confermare quella decisione unica che è alla base della nascita dell'unità politica. Tale maestà, per persistere nel tempo finito del mondo, deve affidarsi a quel che determina una continuità nella finitudine propria degli esseri umani, e cioè appunto la successione dei nati in una famiglia. La consapevolezza del fatto che l'oggettivo, in origine, coincide con l'accidentale, rende l'ereditarietà della maestà uno sviluppo necessario della monarchia.

Questa decisa opzione hegeliana per la monarchia e per una monarchia che sia ereditaria può anche motivarsi con preoccupazioni di prudenza politica, per cui l'unità dello Stato, se resa

[33] *W*, XII, p. 508.

[34] *Rph* § 281.

[35] *Rph* § 281.

presenzialmente reale nel monarca ereditario «è sottratta alla possibilità di venir abbassata alla sfera della *particolarità*, dei di lei arbitrio, fini e vedute, alla lotta di fazioni contro fazioni per il trono, e all'indebolimento e allo sfacelo del potere dello Stato»[36]. Ma fondamentalmente, prendendo esplicitamente posizione per la necessità che il monarca non venga designato da un'elezione ma erediti il suo potere, Hegel non intende esplicitare una posizione politica, ma legare questa determinazione alla necessità dello sviluppo dell'idea della libertà di cui egli ha trattato nei *Lineamenti*. Se si intende lo Stato come quel che dà realtà all'oggettività dell'etico, e si scorge nel principe come individuo anche naturale il convergere di questa realtà nella volontà di un singolo, l'ereditarietà della maestà del monarca va ritenuta un coerente sviluppo di questa idea moderna di libertà.

Ogni altro «raziocinamento»[37] prodotto per giustificare il fatto che un individuo piuttosto che un altro sia il culmine dello Stato, trascura di considerare che il monarca in carica è, per così dire, una 'memoria vivente' dell'atto di fondazione dello Stato. Motivare l'ereditarietà del trono con l'intento di evitare partiti o fazioni interne allo Stato, come si trova ad esempio nel *Naturrecht* di Fichte[38], ma come anche verrà detto da molti interpreti hegeliani per giustificare ciò che appare l'elemento più difficile da conciliare con l'immagine di un Hegel 'liberale', scambia una delle conseguenze di quella assenza di arbitrio che giustifica la maestà del principe con la sua ragione principale[39]. Così pure, legare il potere del principe ad un'elezione

[36] *Rph* § 281.

[37] *Rph* § 281 ann.

[38] Dopo aver messo in evidenza i pericoli dell'elezione popolare dei propri governanti in popoli che non abbiano ancora raggiunto un alto grado di cultura, Fichte afferma, cfr. *SW*, III, p. 288; trad. it., p. 251: « Nella monocrazia, non si può pensare chi debba convenientemente eleggere il monocrate, se non il popolo, il quale, come si è detto, non deve eleggerlo. Il monocrate potrebbe quindi non venire affatto eletto, ma essere stabilito per nascita. Oltre a ciò, la successione ereditaria ha anche altri vantaggi che rendono consigliabile la sua introduzione, per esempio che il principe nasce e muore del tutto separato dal popolo, e senza relazioni private con esso».

[39] *Rph* § 281 ann.

o giustificarne la preminenza in quanto «supremo funzionario dello Stato»[40], rappresentano argomenti che non si spingono a considerare la specificità moderna dello Stato. Cioè non colgono l'esigenza che l'idea moderna di libertà, avendo nel principe la sua trascrizione politica, trovi in quello stesso che ne costituisce la finità, il suo essere un individuo singolo dotato di un volere particolare, quel che ne sanziona la raggiunta realtà mondana.

Sebbene la necessità che la monarchia sia ereditaria da null'altro venga inferita che dal sistema stesso con cui l'idea di libertà si sviluppa, non si deve però pensare che Hegel trascriva nel suo potere del principe una monarchia ideale. Proprio perché il concetto di libertà di cui egli tratta è impensabile senza una collocazione cosmico-storica precisa, anche la dottrina dell'ereditarietà del trono, che si pretende sua conseguenza sistematica, nasce da una precisa consapevolezza dello sviluppo storico del potere monarchico. La monarchia non è detta ereditaria da Hegel come adesione ad una ideologia politica[41], né le sue riflessioni vogliono avere carattere prescrittivo. Ma una diagnosi

[40] La definizione è presente nell'*Allgemeines Landrecht*, II, 13 §§ 1-4 cfr. HATTENAUER 1970, p. 589. Vedi anche SVAREZ, *Vorträge über Recht und Staat*, p. 467, come pure la dichiarazione del fatto che, come ogni cittadino, egli ha servito la sua patria, nel testamento politico di Federico il grande, cfr. *Die politischen Testamente der Hohenzollern*, p. 254. Questa caratterizzazione del monarca come supremo funzionario dello Stato viene invece citata con favore da Kant in *Zum Ewigen Frieden*, scorgendovi in essa il principio di una *Regierungsform* rappresentativa e quindi razionale; cfr. *GS*, VIII, p. 352. Sulla dinamica storica che porta il principe a considerare lo Stato un'entità da sé indipendente e a diventarne quindi «servitore», cfr. BÖCKENFÖRDE 1973, pp. 13 ss.

[41] Intende in questo senso la dottrina del potere del principe, distinguendo in base ad essa varie fasi della posizione politica hegeliana, K.H. Ilting, il quale mette in dubbio, sulla base delle differenze riscontrabili nelle lezioni che precedono e seguono il testo a stampa, che l'autentica filosofia del diritto hegeliana sia stata affidata a quest'ultimo. Si veda a tale proposito la *Einleitung* della sua edizione delle lezioni di filosofia del diritto, cfr. *Ilting*, I, pp. 25-126, in part. p. 114. Diversamente da questo tipo di lettura già K. Rosenkranz, in ROSENKRANZ 1858, pp. 46-47, poneva in evidenza come sulla dottrina del potere del principe ci sia una sostanziale continuità delle conclusioni hegeliane sin da Jena, e come essa non nascesse dal volere trascrivere nella teoria l'esperienza fattuale di uno Stato determinato. Il brano jenese che Rosenkranz cita a questo proposito era già riportato in ROSENKRANZ 1844, pp. 196-197.

storica dell'evoluzione della monarchia e del principio statale di cui si è fatta portatrice in epoca moderna, mostra come questo avvenimento sia un risultato coerente con l'idea di libertà che definisce l'epoca moderna e sia uno dei principali strumenti con cui storicamente l'Occidente cristiano ha affrontato il 'nuovo' di una decisione politica affidata a se stessa.

È utile a questo proposito, a conferma del carattere non astratto della connessione proposta da Hegel tra la sua filosofia dello spirito e concrete dinamiche storiche, ricordare quella che potrebbe essere l'opera grazie alla quale egli ha potuto farsi un'idea di ciò che l'istituzione dell'ereditarietà del trono rappresentasse in un grande Stato europeo. In quello straordinario *reportage* nei territori della storia della monarchia inglese che è *The History of England* di David Hume[42], che Hegel legge ed annotata probabilmente già a Berna[43], egli ha forse potuto notare quanto affermato da un altro filosofo, Bacone, «uno dei più grandi genii d'Europa»[44], in un discorso tenuto alla camera dei comuni durante le discussioni per la riunificazione dei due regni, Scozia e Inghilterra. Hume riporta una parte di questo discorso citandola come la prima definizione mai data da leghista o politico di ciò che in Inghilterra era implicito in molte transazioni pubbliche, e cioè dell'idea di una monarchia ereditaria e limitata:

[42] Nel *Nachlaß* hegeliano è inoltre presente una descrizione generale dell'opera e della specificità del lavoro storiografico di Hume: «der Gegenstand seiner Geschichte ist ein Staat neuerer Zeit, dessen innere Verhältnisse nicht nur, wie bei den Alten, gesetzlich bestimmt sind, sondern auch mehr durch die Rechtsform, weniger durch das bewußtlose freie Leben in denselben, ihren Bestand haben»; cfr. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 273-274. È inoltre possibile che i riferimenti a Giacomo II nelle lezioni del 1817-18 (cfr. *Rph 17* p. 204) a proposito dell'origine divina dell'autorità del monarca, e l'accenno agli «ultimi re della casa Stuart» del manoscritto sui rapporti tra religione e Stato nelle lezioni del 1831, (cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, p. 341) derivino da un ricordo della trattazione humeana, cfr. HUME, *History of England*, VI, capp. 63-71.

[43] Cfr. ROSENKRANZ 1844, p. 60. Sull'importanza della biblioteca degli Steigers in Tschugg, presso la cui casa Hegel lavorava come precettore, e nella quale aveva già potuto leggere opere inglesi la cui conoscenza tradizionalmente si datava solo a partire dal periodo jenese, cfr. WASZEK 1995. Sull'importanza della lettura delle opere storiche di Hume cfr. anche WASZEK 1985.

[44] Cfr. HUME, *History of England*, V, p. 34.

«è evidente che tutte le altre forme di governo [*commonwealths*], eccettuate le monarchie, devono sussistere grazie ad una legge precedente. Poiché in questi governi l'autorità è divisa tra vari governanti, ed essi non sono perpetui, ma annuali o temporanei, e ricevono la loro autorità solo tramite elezione, cui partecipano solo alcune persone che hanno voce in capitolo in essa, e simili; queste sono istituzioni complicate e curiose, che devono di necessità presupporre una legge precedente, scritta o non scritta, per guidare o dirigerle: ma nelle monarchie, specialmente in quelle ereditarie, cioè quando diverse famiglie o lignaggi si sottomettono ad un unica linea di successione, imperiale o reale, la sottomissione è più naturale e semplice, ed in seguito, dalla legge susseguente, è perfezionata e resa più formale: ma è comunque fondata sulla natura»[45].

Come il libero popolo dei greci si affidava agli oracoli per legittimare il supremo potere dello Stato, così il libero popolo degli inglesi non ha scorto nella ereditarietà del trono qualcosa che fosse in contraddizione con le proprie libertà. Se è la persona del monarca ad incarnare il destino dello Stato, questo destino è stato progressivamente slegato dalle circostanze soggettive che contraddistinguono il carattere di un monarca, ed è stato invece affidato alla continuità di una famiglia[46]. In un esempio come quello inglese si mostra che l'occidente cristiano porta a compimento il percorso storico della sua politica legando la maestà del monarca a quel principio familiare al di sopra dal quale si sviluppa, e indipendentemente dal quale si giustifica, l'etico che regge lo Stato[47].

[45] *Ibidem*, V, p. 35.

[46] Credo che in questo riferimento continuo al modello inglese di monarchia ereditaria vada cercata la differenza della posizione hegeliana dal principio monarchico di tradizione prussiana, piuttosto che nell'adesione al «parlamentarismo inglese» come ritiene HINTZE 1970^3, pp. 359-389, in part. p. 368. Per un'analisi della specificità storica della monarchia costituzionale tedesca si rimanda a BÖCKENFÖRDE 1991, pp. 273-305. Sul principio monarchico in generale, cfr. MEISNER 1913.

[47] Cfr. *Rph* § 286 ann.: «aver elaborato la costituzione monarchica a successione ereditaria al trono, saldamente determinata secondo la primogenitura, cosicché essa in tal modo è stata ricondotta al principio patriarcale, dal quale è storicamente proceduta, ma in una determinazione più alta come l'assoluto culmine di uno Stato organicamente sviluppato, è uno dei risultati della storia più recente».

4. *Il monarca e l'organismo della costituzione*

Ciò di cui finora si è trattato va riferito al primo dei 'momenti' in cui il potere del principe, in analogia con il 'concetto' e con la divisione stessa dei tre poteri, è articolato[48]. Il fatto che in questo potere si manifesti come un reale soggetto la decisione che guida lo Stato, contraddistingue il momento dell''individualità', il quale segna la caratteristica specifica di questo potere rispetto al complesso della costituzione. Come si è detto prima, a proposito del trattamento cui Hegel sottopone la dottrina classica della divisione dei poteri, la compiuta distinzione di essi viene raggiunta non quando ogni potere è contrapposto all'altro, ma quando ognuno di essi si mostra in grado di manifestare la compiuta sovranità dello Stato, ricomprendendo e mostrando attivi in sé gli altri due poteri. Il potere del principe è in grado di ricomprendere in sé il complesso della costituzione come un unico individuo e in questo senso mostra la sua specificità in quanto organo di essa.

Ma se la costituzione di uno Stato è razionale, ossia se il rapporto con gli interessi della società civile ha trovato oggettiva conciliazione nelle istituzioni e leggi che regolano la costituzione civile, il modo in cui nel suo potere si mostra l'azione del potere governativo e quella del potere legislativo, trova a sua volta una regolazione costituzionale. Per questo, accanto al momento dell'individualità, che come detto designa il ruolo specifico del monarca rispetto alla costituzione, non la persona del monarca come tale, ma il potere che egli incarna, può a sua volta articolarsi in altri due momenti, quello della 'particolarità', che delimita i rapporti del principe con i funzionari[49], e quello dell''universalità', che regola la posizione del monarca nei confronti delle leggi e delle garanzie costituzionali[50]. Come i funzionari dell'alta amministrazione di Stato non esauriscono il potere governativo, e l'assemblea degli 'stati' non esaurisce il potere legislativo, in una costituzione che sia compiutamente razionale anche il potere del monarca viene espletato nella collaborazione con gli altri due poteri. Nel potere del

[48] Cfr. *Rph* § 273 e § 275.

[49] *Rph* §§ 283-284.

[50] *Rph* §§ 285-286.

principe si manifesta *unita* una costituzione che è giunta a *distinguere* le sue funzioni, senza che questo suo apparire raccolta in un'individualità significhi il ritorno all'indistinzione tra i poteri.

È in base a ciò che va impostato il discorso riguardo alla costituzionalità della monarchia configurata da Hegel[51]. Aver detto che nel monarca «i distinti poteri sono raccolti ad unità individuale»[52] e che perciò egli è «il culmine e l'inizio dell'intero»[53], segna implicitamente la sua preminenza politica sull'agire degli altri due poteri. Il monarca è prioritario rispetto a qualsiasi altro potere non in dipendenza dei contenuti delle decisioni che prende, ma in base al fatto che è lo Stato stesso come 'decisione' ad essere interamente presente nel suo agire[54]. Se però nello Stato si è raggiunta una compiuta costituzione razionale, questa stessa preminenza, che nella costituzione interna non è altro che il raggiungimento di una sovranità capace di mostrarsi attiva in ogni parte di essa, si traduce nel fatto che la funzione incarnata dal monarca sia sottoposta ad una regolazione che la armonizzi al resto dei poteri della costituzione[55]. Questo risultato, il raggiungimento fattuale di una compiuta costituzione razionale, è nel presente dell'evoluzione della forma Stato, ma non è detto si sia mai realizzato, né Hegel dà indicazioni particolari per vederlo realizzato in uno Stato europeo piuttosto che in un altro. La diagnosi storica del presente giunge però alla convinzione che è *realmente* possibile che il principe manifesti quella stessa preminenza come

[51] Cfr. *Rph* § 273 ann.: «il perfezionamento dello Stato a monarchia costituzionale è l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acquistato la forma infinita».

[52] *Rph* § 273.

[53] *Rph* § 273.

[54] Per un'analisi della preminenza politica del potere del principe, e l'importanza della forma della decisione in relazione alla sua funzione specifica, non si può che rimandare BOURGEOIS 1979.

[55] Il raggiungimento di questo risultato segna il distacco del monarca ereditario dai tempi del diritto degli eroi da cui qui si è partiti. Cfr. a questo proposito le *Lezioni sull'estetica*, *W*, XIII, p. 253-254: «i monarchi dei nostri tempi non sono più, come gli eroi delle epoche mitiche, una sommità in sé *concreta* del tutto, ma un centro più o meno astratto all'interno di istituzioni già per sé sviluppate e rese stabili dalla legge e dalla costituzione».

rispetto delle prerogative dei funzionari, delle loro deliberazioni che nascono da una conoscenza della vita dello Stato migliore di quella che il monarca potrebbe avere, e come osservanza delle leggi che vengono deliberate nelle assemblee degli 'stati'.

I molti esempi che possono trarsi dalle lezioni precedenti il testo a stampa, del fatto che il potere del principe viene da Hegel arricchito da una serie di specificazioni che ne chiariscono la natura costituzionale[56], non devono quindi ritenersi in opposizione a quella chiara preminenza politica del suo potere ritrascritta nel testo a stampa. Così come non ha mai pensato alla divisione dei poteri come contrapposizione di essi, Hegel non ha mai pensato la costituzionalità del suo monarca come limitazione o controllo del suo potere da parte degli altri. Se lo Stato che si prende in considerazione ha una costituzione razionale, nel senso che la sua sovranità interna si palesa nella compiuta integrazione dei suoi poteri, allora quegli stessi poteri tornano nel potere del principe ponendosi in un rapporto di collaborazione, non semplicemente subordinandosi ad esso.

Ha dunque una sua legittimità ricordare una serie di caratteristiche che indubbiamente avvicinano il 'secondo momento' del potere del principe a influenti dottrine liberali come quella di Benjamin Constant[57] e alla sua definizione di «pouvoir neutre»[58]. La più evidente è la separazione tra la «responsabilità» dei ministri del principe e il potere del principe che è indicato

[56] A questo proposito si vedano le analisi che alle lezioni precedenti e successive al testo a stampa ha dedicato BECCHI 1990, pp. 149-175.

[57] Su questo cfr. CESA 1982, p. 195.

[58] Cfr. i *Principes de politique* di B. Constant in CONSTANT, *Cours de Politique constitutionelle*, in part. pp. 18 ss. Secondo la testimonianza di Rosenkranz, Hegel lesse nel periodo bernese scritti di Constant «che non trascurò di seguire anche negli ultimi anni della sua vita», cfr. ROSENKRANZ 1844, p. 62, e nella sua biblioteca sono presenti le *Mémoires sur les cent jours*, in un'edizione del 1820 (cfr. *Verzeichniß*, p. 41) ma non è certo che Hegel abbia conosciuto il *Cours* di Constant in particolare. Per instaurare un paragone con Hegel si potrebbero anche citare i giudizi di Constant sulla ereditarietà della monarchia contrapposta all'usurpazione in *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilization européenne*: «le monarque est en quelque sort un être abstrait. On voit en lui non pas un individu, mais une race entière de rois, une tradition de plusieurs siècles»; cfr. CONSTANT, *Oeuvres*, pp. 1029.

come potere irresponsabile[59]. Ma appunto, quel che in Constant esaurisce la costituzionalità del monarca, la separazione tra la sua maestà e un potere esecutivo responsabile dei suoi atti, è in Hegel solo un momento del potere del principe, quello che riguarda la «deliberazione come riferimento del *particolare* all'universale», ossia il suo rapporto con il potere governativo[60]. Oltre questo rapporto il re rimane quel potere in cui tutti gli altri vengono ricompresi come volontà di un individuo, la quale è l'ultima istanza decidente al di là di qualsiasi collaborazione del ministero di Stato e dei suoi funzionari.

Così pure, l'assoluto rispetto che il principe, in quanto culmine dello Stato, ha per la costituzione e le sue leggi, ciò che determina il momento dell'"universalità' del suo potere, non deve essere inteso nel senso che la sua maestà venga limitata dalle rivendicazioni delle libertà individuali. Se si danno le condizioni per cui lo Stato e la sua costituzione civile sono giunte ad un'oggettiva conciliazione, i diritti individuali di cui il singolo come tale fruisce nella società civile non hanno nella preminenza del potere del principe un opposto, ma al contrario ciò che ne costituisce la più alta «garanzia». La libertà dell'individuo è garantita non dalla contrapposizione del potere esecutivo al legislativo, o dalla opposizione contro il potere monarchico di quest'ultimo, ma da un potere del principe che si fa organico alla costituzione tramite l'ereditarietà del trono:

«le garanzie, che vengon richieste, sia per la stabilità della successione al trono, del potere del principe in genere, per giustizia, libertà pubblica ecc.,

[59] Cfr. CONSTANT, *Cours de Politique constitutionelle*, p. 18: «notre constitution, en établissant la responsabilité des ministres, sépare clairement le pouvoir ministériel du pouvoir royal. Le seul fait que le monarque est inviolable, et que les ministres sont responsables, constate cette séparation». Cfr. *Rph* § 284, a proposito del ministero di Stato: «... unicamente questi individui o uffici deliberanti sono soggetti alla responsabilità, ma la peculiare maestà del monarca, intesa come l'estrema soggettività decidente, è innalzata al di sopra di ogni responsabilità per gli atti del governo». Si potrebbero anche ricordare la somiglianze riguardo ai compiti dei ministri come intermediari tra principe e governo e alla loro nomina, cfr. CONSTANT, *Cours de politique*, p. 26 e *Rph* § 283; o, riguardo al diritto di grazia, cfr. *ibidem*, p. 28 e *Rph* § 282. Una trascizione concreta di questi principi nella *Charte* del 1814, art. 13: «La personne du Roi est inviolable et sacrée. Ses ministres sont responsables. Au Roi seul appartient la puissance exécutive» (cfr. DUVERGER 1987[11], p. 131).

[60] *Rph* § 275 e §§ 283-284.

sono assicurazioni attraverso *istituzioni*. Come garanzie *soggettive* possono venir riguardate amore del popolo, carattere, giuramento, forza ecc., ma come si parla di *costituzione* il discorso è soltanto di garanzie *oggettive*, delle istituzioni, cioè dei momenti organicamente interconnessi e condizionantisi. Così libertà pubblica in genere ed ereditarietà del trono sono garanzie reciproche, e stanno in una connessione assoluta, perché la libertà pubblica è la costituzione razionale, e l'ereditarietà del potere del principe è ... il momento implicito nel concetto di tal potere»[61].

Con la monarchia ereditaria la decisione del culmine dello Stato non è affidata ad una legge, ma al contrario tutte le leggi trovano in quel culmine garanzia del fatto che l'ultima istanza decidente l'unità politica non le violerà.

Il tema della costituzione razionale e della dottrina della divisione dei poteri trova quindi proprio nell'ereditarietà del monarca il suo compimento. Il potere del principe è un organo della costituzione in quanto egli garantisce oggettivamente quella conciliazione tra potere dello Stato e benessere delle sue sfere particolari su cui il tutto, in situazioni di pace, si regge:

«la *garanzia oggettiva* del potere del principe, della successione legittima secondo l'ereditarietà del trono ecc. risiede nel fatto che, come questa sfera ha la sua realtà separata dagli altri momenti determinati dalla ragione, parimenti gli altri hanno i peculiari diritti e doveri della loro determinazione per sé; ciascun membro, mentre si conserva per sé, conserva nell'organismo razionale appunto per ciò gli altri nella loro peculiarità»[62].

Il potere del principe diviene un membro dell'organismo della costituzione politica quando una solida linea ereditaria fa in modo che lo stesso momento della 'decisione', dell'autodeterminazione ultima, diventi un elemento necessario al funzionamento della costituzione interna. L'unità politica dello Stato non viene retta dalla «Regierung aus dem Kabinett»[63] del potere del principe, ma da una costituzione politica, che comprende accanto al potere del principe anche gli altri due poteri, la quale, all'interno dello Stato, sia il mezzo per la realizzazione della 'particolarità' di ognuna delle sue sfere civili. Alla fine

[61] *Rph* § 286 ann.

[62] *Rph* § 286.

[63] Cfr. VIERHAUS 1987, pp. 33-49, in part. p. 48 sul legame caratteristico nello Stato assolutista, non dotato di rappresentanza politica, tra volere del monarca e prassi amministrativa.

della vicenda moderna dello Stato, il principe non è più colui il quale impone la sovranità interna, ma il suo potere diviene un prisma da cui i colori svariatissimi della mediazione operata dalla *Verfassung* all'interno dello Stato, fuoriescono come la luce bianca di un volere individuale.

Il potere del monarca può così caratterizzarsi come veniva fatto circa quindici anni prima della stesura dei *Lineamenti*: esso è il «nodo immediato dell'intero»[64]. Solo grazie all'ereditarietà del trono è possibile configurare uno Stato in cui il massimo della compattezza politica non è in contraddizione, ma anzi implica la più grande molteplicità dei centri di aggregazione nella costituzione civile di un popolo. Così, quella pluralità della vita civile che nelle monarchie moderne si sviluppa in una maniera lontanissima dalla compattezza comunitaria delle democrazie antiche viene mantenuta, mentre ognuna delle componenti dello Stato si riferisce al monarca ereditario come ad un potere che non ammette critica perché in esso va riconosciuta la sovranità non violabile della costituzione[65]. L'ereditarietà del trono del re è la suprema garanzia che lo Stato può arrivare a distinguere i suoi poteri mantenendo la massima compattezza politica perché il conflitto tra fini soggettivi della società civile e fini oggettivi dello Stato, nella sua sovranità interna, è risolto.

[64] È l'espressione con cui viene caratterizzata l'ereditarietà della monarchia già nella *Philosophie des Geistes* del 1805-06. Cfr. *GW*, VIII, pp. 262-263; trad. it., p. 150: «*Il libero universale* è il punto dell'individualità; questa, libera in tal modo dal sapere di tutti, è una individualità non costituita da essi, quindi, in quanto estremo del governo, una individualità immediata, *naturale*: è il *monarca ereditario*, questi è il saldo, *immediato* nodo dell'intero».

[65] Sulla capacità della monarchia ereditaria di tenere assieme una vasta pluralità di corpi sociali si esprimeva già *Die Verfassung Deutschlands*, cfr. *W*, I, pp. 479-480; trad it., pp. 29-30: «data l'estensione degli Stati odierni è del tutto irrealizzabile l'ideale per il quale ogni uomo libero debba avere parte alle deliberazioni e alle decisioni sulle questioni politiche generali. Il potere statale deve concentrarsi in un punto, sia per l'esecuzione, che spetta al governo, sia per la decisione relativa. Se questo centro è sicuro di per se stesso per l'ossequio dei popoli, e la sua stabilità è consacrata nella persona del monarca, scelto secondo una legge di natura e il diritto di nascita, allora un potere statale può, senza timore e gelosia, affidare ai sistemi e ai corpi subordinati, nell'ambito delle leggi, di regolare e di mantenere una gran parte dei rapporti generantisi nella società: e ogni corpo sociale, ogni città, villaggio, comune, ecc. può godere della libertà di fare e di eseguire direttamente ciò che ricade nel suo ambito».

Anche in questo caso agiscono riferimenti, più che ad un'opzione costituzionale per il presente di una nazione determinata, a luoghi classici del costituzionalismo europeo, che non sarebbe difficile esemplificare utilizzando la stessa opera humeana prima citata[66]. La garanzia che il potere monarchico non torni a riaprire quella dinamica tra destino e necessità che fa di un individuo il culmine di uno Stato nel momento della sua fondazione, è affidata al fatto che l'ereditarietà rende lo stesso potere del principe un'istituzione della costituzione interna. Ma questo risultato recente che corona il processo di razionalizzazione della costituzione non elimina il momento dell'individualità del potere del principe, quel suo legame con la nascita stessa dello Stato di cui si è detto sopra. Anche in uno Stato in cui si fosse realizzata in ogni sua parte la costituzione che Hegel delinea, il potere del principe non trarrebbe sanzione dalla sua costituzionalità, poiché la sua legittimità in null'altro risiede che nel diritto ereditario[67]. Lo Stato è sovrano anche se non è dotato di una costituzione razionale, e il principe che come persona individuale incarna questa sovranità, rimane, anche se parte della costituzione, il depositario della decisione, quando la necessità del mondo instaurato dallo Stato tornasse a volgersi nell'accidentalità.

Lungi dall'essere il coronamento di quel quietismo e ottimismo con cui Haym caratterizzava la filosofia politica hegeliana[68], il potere del principe ritorna ad essere, nelle situazioni di pericolo della vita dello Stato, l'unico puntello della tenuta del

[66] Esemplari a questo proposito le pagine che Hume dedica al conflitto costituzionale aperto da Giacomo I all'inizio del Seicento. Nonostante il re rivendicasse contro il parlamento l'origine divina del suo potere, ciò non comportò alcun pericolo per la libertà poiché il 'dispotismo' reale era temperato dalla solidità della costituzione, cfr. HUME, *History of England*, V, p. 45. Sulla figura centrale di questo re nel conflitto tra *iurisdictio* e *gubernaculum* apertosi, nel costituzionalismo inglese, già dagli ultimi anni del regno di Elisabetta, cfr. MCILWAIN 1947², pp. 112 ss. Sul conflitto che oppose Giacomo I al potere giudiziario e alle leggi vigenti cfr. MCILWAIN 1969², pp. 299 ss. Per le differenze tra la cosiddetta «monarchia di diritto divino» e «l'investitura per grazia di Dio», cfr. BRUNNER 1970, pp. 165-199, in part. p. 181.

[67] Cfr. *Rph* 281 ann.: «diritto di nascita e di eredità costituiscono il fondamento della *legittimità* come fondamento non di un diritto meramente positivo, bensì in pari tempo nell'idea».

[68] Cfr. HAYM 1857, p. 365; sul monarca cfr. anche pp. 382 ss.

tutto. La razionalità che uno Stato regolato da una costituzione pure raggiunge non è una necessità data per sempre, permanendo aperta la possibilità di nuovi incontri tra decisione e destino. Il principe moderno è la trascrizione della sanzione dell'oggettività di una libertà completamente riportata al mondo della politica, ma anche perciò continuamente sottoposta al mutare delle determinazioni cosmico-storiche della libertà.

A partire da questo doppio aspetto del monarca, sanzione della tenuta del tutto e punto testimoniante la possibilità sempre aperta della sua dissoluzione, si legittima la partizione della sovranità in un lato esterno ed in uno interno, e le diverse caratteristiche che in relazione a ciò essa assume. Se all'interno lo Stato moderno ha bisogno della complessa mediazione di una costituzione in cui la particolarità dei suoi poteri venga ricompresa nell'unità politica, all'esterno questa idealità dei suoi poteri fa dello Stato un'individualità accanto ad altre. Organo della costituzione all'interno dello Stato, il potere del principe torna ad essere, all'esterno, ciò che riassume nelle sue prerogative la natura individuale dello Stato[69]. Proprio perché la sovranità dello Stato non si realizza come una contrapposizione dei suoi poteri che istituzionalizzi la possibilità che un potere prevalga sull'altro, l'accidentalità, il destino che porta alla rottura di quella temporanea e limitata sospensione della violenza che è lo Stato, è bensì sempre presente, ma come qualcosa che giunge dal suo esterno. A contrapporsi in maniera determinata alla necessità dello Stato non possono essere sue parti, ma solo un altro Stato, egualmente individuale, egualmente necessario, egualmente differente.

[69] Al potere del monarca viene attribuito il comando delle forze armate, o il compito di dirigere i rapporti con gli altri Stati per mezzo di ambasciatori, ordinare la guerra o concludere la pace, cfr. *Rph* § 329. Per una comparazione con l'effettiva produzione legislativa contemporanea cfr. l'art. 14 della *Charte constitutionelle* del 1814: «le Roi est le chef suprême de l'Etat, il commande les forces de terre et de mer, déclare la guerre, fait les traités de paix, d'alliance et de commerce, nomme à tous les emplois d'administration publique, et fait les règlements et ordonnances nécessaires pour l'exécution des lois et la sûreté de l'Etat» (DUVERGER 1987[11], p. 131).

Capitolo terzo

Benessere e dissoluzione dello Stato

1. *La guerra e l'unità etica*

Le riflessioni che Hegel ha dedicato alla guerra vengono spesso usate, in letture appartenenti ormai alla tradizione, come dimostrazione palese del fatto che la sua concezione dello Stato si fondi sulla decisività della politica di potenza[1]. A conferma di ciò, la convinzione che le opinioni sulla guerra con cui culmina la trattazione della 'sovranità esterna' nella *Filosofia del diritto*, ne compongano una teoria operativa, ossia una considerazione complessiva volta a consigliarne l'uso in termini di prudenza politica. Da qui, frequentemente, la conclusione che tale teoria sia dirimente per l'intero discorso politico e antropologico hegeliano e lo caratterizzi nell'opposizione ad altre filosofie politiche e della storia, dal progetto dell'Abbé de Saint-Pierre fino al *Zum ewigen Frieden* kantiano, le quali teorizzano, indicandolo come prospettiva finale della convivenza fra gli uomini, il superamento possibile d'ogni forma di reciproca ostilità[2].

Se è indubbio che la guerra svolga un ruolo essenziale nella concezione politica hegeliana e che non c'è traccia nelle sue opere di condanna della guerra o di qualsiasi altra cosa voglia intendersi con il termine «pacifismo», ciò che impedisce di sostenere che nella *Rechtsphilosophie* esista una teoria della

[1] Cfr. MEINECKE 1924, pp. 442 ss.

[2] Per una lettura del confronto tra Hegel e Kant, sul tema della guerra, impostata in questa maniera cfr. BESNIER 1987. Per una ricostruzione complessiva del dibattito sette-ottocentesco sul tema in Germania, cfr. MORI 1984. Cfr. anche l'antologia di scritti DIETZE 1989. Una rapidissima storia delle teorie sulla pace dall'antichità fino a Kant la offre MERLE 1995.

guerra in sé conclusa, come se ne sono avute in anni a noi più vicini[3], che si annetta la verità di ogni discorso razionale sulla convivenza politica degli uomini e sulla loro natura, è il legame stretto tra ciò che Hegel afferma sui reciproci rapporti tra Stati e il più complessivo discorso sui caratteri della sovranità. L'importanza che la politica estera, e in essa la soluzione violenta delle controversie tra Stati, ha nella caratterizzazione complessiva del pensiero politico hegeliano, non subordina a sé annullandola la complessa costruzione etico-politica che definisce la vita interna della compagine statale, ed obbliga ad affrontare la trattazione che Hegel dedica alla guerra, nei *Lineamenti*, senza isolarla dal modello costituzionale finora analizzato.

Si è visto nelle pagine precedenti come la sovranità interna sia il risultato di un sistema di interdipendenza fra tre poteri, complessivamente definito «monarchia costituzionale», che è la risposta data dalla *Rechtsphilosophie* al problema della determinazione di una *forma regiminis* di cui si mostri la razionalità prescindendo da ogni esempio fattuale. La sovranità dello Stato esclude che sia la forza di un unico potere superiore agli altri e irresistibile a determinare l'unità politica di una monarchia costituzionale e affida questo compito ad una strutturazione istituzionale che leghi in maniera oggettiva gli interessi della società civile all'unità politica dello Stato. Ma in uno dei suoi poteri, quello del principe, la sovranità dello Stato non è più secondo la mediazione messa in atto dalla costituzione, ma secondo quella 'decisione' che coincide con un volere individuale. Ed è come totalità individuale che la sovranità dello Stato mostra ad altre entità statali quella compattezza, quella «idealità dei suoi poteri», che ne definisce l'unità politica:

«l'individualità, come esclusivo esser-per sé, appare *come rapporto con altri Stati*, dei quali ciascuno è autonomo di fronte agli altri. Poiché in questa autonomia l'*esser-per-sé* dello spirito reale ha il suo *esserci*, essa è la prima libertà e il supremo onore di un popolo»[4].

[3] Un primo orientamento sulle teorie della guerra a partire da von Clausewitz e in alcuni esempi emblematici del Novecento si trova in MÜNKLER 1992. Per una storia delle teorie della guerra tra Otto e Novecento si veda anche GALLIE 1978.

[4] *Rph* § 322.

Due Stati che si fronteggiano sono entrambi, reciprocamente, totalmente e in maniera determinata, altro da sé, nel senso che entrambi sono portatori di una 'individualità' concreta, irriducibile all'altra. Ambedue queste individualità inoltre sono, in quanto spazi creati dalla libertà umana intesa come etico, 'necessarie'. Nel momento in cui uno di questi Stati afferma la sua necessità contro l'altro, esso dimostra un'individualità che non è data dal benessere comune di singoli isolati regolato da leggi che prevedano la reciproca sicurezza, ma precisamente dalla negazione di una 'particolarità' costruita sulla scissione tra 'benessere' e 'diritto'[5] e dall'affermazione di una Soggettività che tende a piegare alla propria oggettività tutto quel che trova nel mondo:

«nell'*esserci* appare così questa relazione *negativa* dello Stato a sé, come relazione di un *altro* a un *altro*, e come se il negativo fosse un che di *esteriore*. L'esistenza di questa relazione negativa ha perciò l'aspetto di un accadere e dell'intrico con avvenimenti accidentali, i quali vengono *dal di fuori*»[6].

Quando due autonome sovranità entrano in collisione si manifesta come ripartito tra due entità diverse quello stesso rapporto di «negazione a se stesso» che definisce il 'concetto' stesso di libertà e il suo configurarsi come 'individualità'. Se uno Stato minaccia un altro Stato, lo minaccia nella sua individualità complessiva, non dichiara guerra ai singoli che vivono in esso. Così, per ognuno degli Stati, l'altro non è la somma dei benesseri particolari dei suoi cittadini, ma un'unità che è qualcosa di qualitativamente diverso dalla frammentazione degli interessi dei singoli. In tal modo ogni Stato mostra all'altro, per così dire, quel che egli stesso ha negato al suo interno per essere come Stato sovrano. Quella negazione che appare venire dal di fuori è dunque in realtà

«il suo supremo *proprio* momento, – la sua reale infinità intesa come l'idealità di ogni finito in esso, – il lato nel quale la sostanza intesa come l'assoluta

[5] Cfr. *Rph* § 336, in cui viene ribadita in rapporto allo Stato quell'unità di diritto e benessere che si mostravano separati nel 'diritto di necessità': «l'idea dello Stato è appunto questo, che in essa l'opposizione del diritto inteso come libertà astratta, e del contenuto particolare che la riempie, il benessere, sia tolta, e il primo riconoscimento degli Stati ... va ad essi come interi *concreti*».

[6] *Rph* § 323.

potenza contro ogni cosa singola e particolare, contro la vita, proprietà e suoi diritti, come contro le ulteriori cerchie, porta all'esserci e alla coscienza la nullità delle medesime»[7].

La trattazione della 'sovranità esterna' dello Stato non fa quindi che impostare come rapporto fra Stati lo stesso risultato che trovava nella 'soggettività' del principe il suo massimo rappresentante e che permetteva di configurare la sovranità interna di uno Stato, ottenuta dall'apporto di organi diversissimi, come un 'individuo'. La sovranità esterna dello Stato è pensata in modo che il concorrere ad un unico scopo di tutte le componenti dell'organismo dello Stato, si verifichi non per la 'mediazione' messa in atto dalla costituzione ma in ragione dell'a l t e r i t à di uno Stato a sé esterno. Quella «idealità del particolare», ossia quella relativizzazione all'interesse generale del tutto, tanto degli interessi dei singoli, quanto delle prerogative dei poteri che hanno la loro base nella società civile, relativizzazione che all'interno dello Stato si realizza facendo di questi poteri membri dell'organismo dell'intero, verifica la propria 'realtà' nel momento in cui il rapporto violento con l'altro Stato dimostra che le rivendicazioni dei singoli, o di poteri particolari che si oppongano allo Stato dall'interno, non hanno alcuna, autonoma, oggettività:

«questa determinazione, con la quale l'interesse e il diritto dei singoli è posto come momento dileguante, è in pari tempo il *positivo*, cioè il positivo della loro individualità non accidentale e mutevole, bensì *essente in sé e per sé*. Questo rapporto e il riconoscimento del medesimo è perciò il loro dovere sostanziale, – il dovere di conservare questa individualità sostanziale, l'indipendenza e sovranità dello Stato, con pericolo e sacrificio della proprietà e vita, altresì del loro opinare e di tutto ciò che è di per se stesso compreso nell'ambito della vita»[8].

Di solito si scorge in affermazioni come queste il centro della peculiare posizione hegeliana[9], la quale consisterebbe nell'affermare il precetto che di fronte alle esigenze dello Stato il singolo non debba contare nulla ed ogni sua possibile rivendicazione debba tacere quando lo Stato di appartenenza si rapporta ostilmente ad altri Stati. Se si leggono queste affermazio-

[7] *Rph* § 323.

[8] *Rph* § 324.

[9] Cfr. ad es. AVINERI 1973, p. 235.

ni usando la luce della tradizione, esse non mostrano invece alcuna novità hegeliana, risuonando piuttosto in esse echi d'ascendenza classica. Affermare che il «positivo» di ogni proprietà e vita risiede nell'intero cui si appartiene è un modo per far risplendere ancora, da distanze lontane, la lezione che sul rapporto tra politica estera degli Stati e suoi cittadini può ricavarsi dal discorso di Pericle posto da Tucidide nel II libro della *Guerra del Peloponneso*[10]. Riferendosi, durante la loro sepoltura, ai caduti del primo anno di guerra con i Lacedemoni, Pericle ricorda ai suoi concittadini che

> «nessuno di costoro si mostrò debole per aver preferito il godimento futuro delle proprie ricchezze, né rimandò il pericolo cedendo alla speranza che la povertà porta con sé, cioè di aver ancora tempo per poterla fuggire e diventare ricco, ma considerando la vendetta sui nemici più desiderabile di questi vantaggi, e pensando che questo era il più bello dei pericoli, vollero, accettando il rischio, punire i nemici»[11].

Il loro esempio mostra come la vita della πὸλις è il valore più alto cui posporre ogni altra considerazione riguardi l'interesse

[10] Sulla passione hegeliana per Tucidide cfr. ROSENKRANZ 1844, p. 60. Per gli estratti hegeliani da *La guerra del Peloponneso*, oltre che ROSENKRANZ 1844, pp. 519-520, cfr. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 262-263. Il primo commenta il brano da Tucidide, B, 1 d: «καὶ γυναῖκες πάρεισιν αἱ προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφυρόμεναι». La frase completa è, in traduzione: «Accompagna il trasporto funebre chiunque lo voglia, sia cittadino che straniero, e sono presenti le donne della parentela, che piangono sulla sepoltura» (II, 34, 4; trad. it., p. 321). Hegel a proposito di questo brano sottolinea come un dolore soggettivo quant'altri mai, come la perdita di un congiunto possa diventare oggettivo, ossia produttivo di una coscienza comune, in una festa che celebra le glorie dei caduti in guerra. Il secondo brano è invece B, 1 r: «Τὰ δὲ πλείω αὐτῆς αὐτοὶ ἡμεῖς οἵδε οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα». La frase intera è: «E se i nostri antenati sono degni di lode, ancor più lo sono i nostri padri: non senza fatica aggiunsero quell'impero che ora è nostro a quello che era stato lasciato loro, e così grande lo lasciarono a noi. Ma l'ampliamento dell'impero stesso è opera nostra, di tutti quanti noi che ci troviamo nell'età matura e che abbiamo ingrandito la nostra città, sì da renderla preparata da ogni punto di vista e autosufficiente per la pace e per la guerra» (II, 36, 2-3, trad. it., pp. 323-325). Ed Hegel commenta sottolineando come questo tipo di eticità sia possibile solo in piccoli Stati: «so kann nur die Volksversammlung eines kleinen Freistaat sprechen. Vor ihr und von ihrem Munde haben solche: Wir; völlige Wahrheit. In größeren Republiken sind sie immer sehr eingeschränkt. Das Wir ist denen, die es aussprechen, immer um so fremder, je größer die Menge ihrer Mitbürger ist».

[11] TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 42, 4; trad. it., p. 333.

personale. Interesse che non coincide solo con la proprietà. I beni che si sacrificano per la vita della comunità non sono solo i beni materiali, ma anche i propri figli: la guerra distrugge anche lo 'spazio' dei Penati. Ma da questo bisogna trarre nuova forza per dare alla città nuovi figli, nuovi membri di essa forgiati all'imparzialità e alla giustizia dal rigore della perdita; mentre invece, chi non può più procrearne, deve scorgere nel sacrificio dei propri figli la gloria e l'onore che ne deriva «giacché solo l'amore della gloria non invecchia, e il piacere non è, come si sostiene, nel guadagnare quando per l'età si è diventati inutili, ma nell'essere onorati»[12]. L''autocoscienza universale' di un popolo si costruisce su questa capacità di mettere da parte tutto quello che definisce la particolarità di ognuno in opposizione a quella degli altri, passando, nella fusione con il proprio popolo, ad una vita migliore di quella di chi è dedito solo ad accrescere il proprio benessere[13].

Si richiama questo esempio antico per sottolineare il fatto che l'asserita subordinazione del benessere del singolo al bene dello Stato non indica alcuna specificità hegeliana, quanto piuttosto la consapevole rielaborazione di materiali appartenenti ad una tradizione culturale. Anche nella sistematica hegeliana, come il modello antico suggerisce, la guerra viene pensata allo scopo di far apparire lo Stato una 'sostanza' per l'individualità di ognuno dei suoi membri. Ma appunto non è in questo che va colto il problema principale che attraversa la trattazione dedicata da Hegel alla 'sovranità esterna'; quanto piuttosto nell'individuazione del rapporto esistente tra l'agire politico dello Stato al suo esterno, i cui tratti essenziali possono già ritrovarsi

[12] *Ibidem*, II, 44, 2-4; trad. it., p. 337.

[13] Cfr. *ibidem*, II, 43, 4-6; trad. it., p. 335 e p. 337: «e voi, prendendo come esempio costoro e considerando felicità la libertà e libertà il coraggio, non temiate i pericoli della guerra. Non chi conduce una vita miserabile, sì da non poter sperare nulla di buono, ha ragione a esporre la propria vita, ma colui che corre pericolo di subire, se continua a vivere, un mutamento da una condizione a quella opposta, e che troverebbe terribile la differenza in caso di disgrazia. Più dolorosa è infatti (almeno per chi ha senno) la sventura che sopravviene con la viltà, che una morte non dolorosa accompagnata dal valore e dalla speranza comune». Per altri luoghi in cui nelle parole di Pericle è instaurato il nesso tra guerra ed eticità di un popolo cfr. il discorso tenuto nel libro I contro i Lacedemoni che avevano intimato di abrogare il decreto contro i Megaresi; *ibidem*, I, 143, 5; trad. it., p. 271.

in modelli antichi come quello appena fatto, con le caratteristiche specifiche che appartengono alla variante moderna dello Stato.

Si è già prima evidenziato come la 'sostanzialità' dello Stato di cui trattano i *Lineamenti* sia costruita a partire dal fatto che esso non sia più inteso come una comunità, e che le uniche sfere in cui l'individuo moderno condivide con altri una particolarità fatta anche del proprio benessere sono, oltre che la famiglia, l'associazione corporativa e in generale lo 'stato' sociale di appartenenza. Tramite il rapporto che queste sfere hanno poi con la costituzione politica dello Stato, la subordinazione dei fini singolari di ognuno all'interesse del tutto avviene in modo che il singolo continui a sentire appagata la sua «libertà formale». Ma in situazioni di guerra appare con evidenza anche al singolo, il quale agisce avendo come fine solo il proprio benessere, che quel benessere, senza la tenuta dell'intero, non ha alcuna autonoma oggettività, e che al contrario è solo grazie all'organicità della costituzione politica che la sua singolarità ha potuto trovare spazi in cui dar di sé libero corso.

In altri termini non c'è, nella trattazione hegeliana, l'intento di configurare i rapporti tra sovranità esterna e sovranità interna in modo da intenderle come separate, subordinando, anche in situazioni di pace, la seconda dalla prima; né quello di fare della riflessione dedicata alla guerra l'occasione per un'esaltazione delle virtù politiche contro gli interessi della società civile. Sforzo di Hegel, piuttosto, è evidenziare che, al di là di quel che può apparire al singolo in situazioni di pace, i casi di contrapposizione violenta tra Stati sono la manifestazione 'immediata' di quello che la sovranità, all'interno dello Stato, è solo tramite 'mediazione', ossia tramite il complesso rapporto tra costituzione politica, costituzione civile e patriottismo di cui prima si è detto:

«nella situazione *di pace* le particolari sfere e funzioni perseguono il cammino dell'appagamento dei loro particolari compiti e fini, ed è in parte soltanto il modo della inconscia *necessità* della cosa, secondo la quale il loro egoismo *si rovescia* nel contributo al mantenimento reciproco e al mantenimento dell'intero ... ma in parte è la *diretta influenza* dall'alto, ad opera di che essi vengono tanto ricondotti continuamente al fine dell'intero e conseguentemente limitati ... quanto costretti a compiere dirette prestazioni per questo mantenimento; – ma nella *situazione* di *emergenza*, sia interna od esteriore,

è la sovranità, nel cui semplice concetto confluisce l'organismo là sussistente nelle sue particolarità, e alla quale è affidata la salvezza dello Stato con il sacrificio di ciò che altrimenti è autorizzato, ove poi quell'idealismo giunge alla sua realtà peculiare ...»[14].

2. *Contro la pace perpetua*

Solo se si approfondisce questa simmetria tra sovranità interna dello Stato e sua sovranità esterna, si mette in luce il rapporto con il principale modello di filosofia politica e della storia con cui Hegel si confronta trattando dei rapporti esterni degli Stati, quello del *Zum Ewigen Frieden* kantiano. È stato ormai sufficientemente ribadito che questo scritto non va letto come un appello umanistico alla volontà buona degli uomini di Stato e dei loro popoli, e come il centro della sua novità stia tutto nel trattare della guerra prescindendo da qualsiasi considerazione morale[15]. Scopo di questo scritto è configurare quella che è stata chiamata una «Rechtslehre vom Weltfrieden», ossia una assicurazione istituzionale della pace, che trasferisca al diritto internazionale gli stessi principi in base ai quali è pensata da Kant la razionalità del diritto statuale. *Zum ewigen Frieden* è il tentativo di mostrare come anche la politica estera possa avere nel diritto lo strumento con cui prevedere una messa in ordine del conflitto secondo i medesimi criteri con cui si decide della razionalità della costituzione interna di uno Stato[16].

Se infatti si superano gli articoli preliminari per una pace perpetua tra gli Stati, fondamentalmente convenzionali, ed atti solo a definire l'assenza della guerra, la novità prima dell'impostazione kantiana consiste nell'affermare che è razionalmente pos-

[14] *Rph* § 278 ann.

[15] Cfr. Gerhardt 1995, p. 9. Per una descrizione generale dei contenuti di questo scritto e per le circostanze della sua composizione cfr., oltre al libro appena citato, cfr. Patzig 1996.

[16] Va ricordato che questa impostazione era presente già almeno dallo scritto del 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cfr. *GS*, VIII, p. 24: «das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen *äußeren Staatsverhältnisses* abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden»; e ritorna in *Über den Gemeinspruch*, cfr. *GS*, VIII, p. 310-311.

sibile un raggiungimento positivo della pace perpetua, e che il primo articolo definito in vista di essa non può che essere la realizzazione, all'interno dello Stato, di una costituzione repubblicana[17], ossia una costituzione fondata sui princìpi della libertà dei membri di una società in quanto uomini, sui princìpi della dipendenza di tutti da un'unica legislazione in quanto sudditi, e sulla legge dell'uguaglianza di tutti in quanto cittadini[18]. Solo la realizzazione di questa costituzione razionale all'interno dello Stato, «unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario su cui ogni legislazione giuridicamente valida di un popolo deve fondarsi»[19], vanifica una politica che non sia volta al raggiungimento di uno Stato non-dispotico.

L'argomento di Kant è che non può non esserci una stretta dipendenza tra una possibile uscita dallo stato di natura che regola i rapporti fra Stati e la costituzione repubblicana[20]. Se ai cittadini di uno Stato dotato di costituzione repubblicana venisse infatti chiesta la loro opinione sull'entrata in guerra, essi risponderebbero sicuramente di no,

«poiché essi dovrebbero assegnare a se stessi le tribolazioni della guerra (che sono: combattere essi stessi, far fronte con i propri averi ai costi della guerra; riparare penosamente le rovine che la guerra lascia dietro di sé; e infine, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti che non potrà mai estinguersi – a causa di successive sempre nuove guerre – e che rende amara la pace stessa), essi rifletteranno a lungo, prima di iniziare un gioco così brutto»[21].

Solo in uno Stato in cui i sudditi siano anche cittadini è difficile cominciare una guerra perché il sovrano non è il proprietario dello Stato e quindi non può decidere della vita dei suoi

[17] Sul senso generale di questo passaggio e i suoi rapporti con la tradizione moderna di diritto naturale cfr. KERSTING 1995 e KERSTING 1984, in part. pp. 233 ss.

[18] Cfr. *GS*, VIII, p. 350. Una caratterizzazione analoga della costituzione interna di uno Stato è anche in *Über den Gemeinspruch*, cfr. *GS*, VIII, pp. 290 ss.

[19] *GS*, VIII, p. 350.

[20] Sul nesso che lega la costituzione interna dello Stato con il fatto che esso non persegua una politica aggressiva all'esterno cfr. BRANDT R. 1995 e BRANDT R. 1996, in part. pp. 48 ss.

[21] Cfr. *GS*, VIII, p. 351.

sudditi. Il realismo kantiano scorge così anche nella politica estera un varco per il superamento dello Stato patrimoniale e assolutista, e invita a guardare alla riforma dell'interno dello Stato, contro ogni discorso edificante sulla guerra, se vuol farsi qualcosa di concreto per il suo superamento.

Con questo non si deve pensare che l'unico scopo che si prefigge Kant, denunciando l'insensatezza della guerra, sia la formulazione di una proposta politica per la sua eliminazione. L'intento teorico principale che motiva la connessione instaurata tra rapporti esterni degli Stati e futuro raggiungimento di una costituzione compiutamente repubblicana, è invece proprio quello di sottoporre anche questo 'male' all'analisi della ragione[22]. Come la razionalità della costituzione repubblicana è fondata sulla «*insocievole socievolezza* degli uomini»[23], sul loro essere, tramite i loro interessi, mezzi per il raggiungimento di uno Stato non-dispotico, così la guerra si giustifica nell'equilibrio complessivo del reale se si riesce a scorgere in essa quella teleologia[24] verso un miglioramento della civilizzazione della specie umana che sfrutti a questo scopo anche la conflittualità esterna degli Stati[25]. Ciò che fornisce la «garanzia di una pace perpetua» infatti, è l'argomento che essa sia mezzo per gli scopi di un agente, rispetto al quale, un agire conflittuale insensato per il singolo e il suo benessere, trova una sua giustificazione razionale. Tale agente

«non è altro che la grande artefice n a t u r a (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico lumeggia evidente la finalità di far accrescere tramite le discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia, e perciò

[22] Per la connessione di *Zum Ewigen Frieden* con la riflessione kantiana sul «male radicale» cfr. HÖFFE 1995, in part. pp. 130 ss.

[23] *GS*, VIII, p. 20.

[24] Sul rapporto tra la riflessione kantiana sulla teleologia e la sua filosofia della storia cfr. il recente KLEINGELD 1995, per il diritto esterno degli Stati in part. pp. 187 ss.

[25] Su questo cfr. anche la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, in *GS*, VIII, p. 27: «man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und *zu diesem Zwecke* auch äußerlichvollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann».

viene chiamata altresì d e s t i n o [*Schicksal*] in quanto coercizione [*Nötigung*] di una causa le cui leggi che ne regolano gli effetti noi ignoriamo, oppure, considerando la sua finalità nel corso del mondo, p r o v v i d e n z a [*Vorsehung*], in quanto profonda sapienza di una causa superiore rivolta al fine ultimo oggettivo del genere umano e predeterminante questo corso del mondo»[26].

Nonostante la legge morale lo faccia libero, l'uomo subisce, negli spazi di convivenza con gli altri uomini, un'assoluta signoria da parte di quella che può chiamarsi «provvidenza», o più modestamente «natura». Rispetto ad essa la guerra appare alla ragione come un mezzo che contribuisce a realizzare il processo di civilizzazione che porta gli uomini ad occupare l'intera superficie terrestre e a regolare i loro rapporti legalmente[27]. La soluzione del problema della realizzazione di una costituzione razionale che permetta si instauri, anche in un popolo di diavoli, una convivenza che soddisfi al tempo stesso la tenuta politica del tutto e la tutela del benessere di ogni singolo, viene risolto scorgendo nel meccanismo della natura ciò che permette si regoli «l'antagonismo delle loro disposizioni non pacifiche», che li costringa a negoziare tra di loro leggi coattive e ad instaurare lo «stato di pace»:

«il meccanismo della natura tramite le inclinazioni egoistiche, che naturalmente si contrastano vicendevolmente anche nei rapporti esterni, può essere utilizzato come un mezzo dalla ragione, per far spazio a questo suo proprio scopo, che è la prescrizione giuridica, e così favorire e assicurare, per quanto dipende dallo Stato stesso, tanto la pace interna quanto la pace esterna»[28].

Se ora si torna a Hegel, si può osservare come egli non confuti Kant opponendo a presunti argomenti morali la fattualità della *Realpolitik*. Hegel affronta Kant sul suo stesso terreno, che è quello della pensabilità di una politica estera degli Stati che si mostri connessa alla razionalità che uno Stato dotato di costituzione, ossia non-dispotico, realizza al suo interno. Così come la costituzione politica interna non si basa sulla sicurezza del singolo, ma su quella organicità dei poteri dello Stato raggiun-

[26] *GS*, VIII, pp. 360-361. Per una lettura di *Zum ewigen Frieden* che ne mette in luce il rapporto con la legalità delle massime universali su cui si fonda il complesso della filosofia kantiana del diritto cfr. RÖD 1996.

[27] *GS*, VIII, p. 365.

[28] *GS*, VIII, p. 366-367.

ta tramite una mediazione con la società civile che si affida a corpi e non a singoli, così la condizione di guerra dimostra che lo Stato è realmente a t t i v o, e agisce anche se questo deve costare la vita ai singoli. Configurare la politica estera dello Stato secondo la dipendenza da quegli stessi principi con cui il concetto di costituzione razionale veniva, agli occhi di Hegel, frainteso già in Rousseau, trasferisce invece anche alla politica estera la confusione tra Stato e società civile di cui la teoria hegeliana della costituzione politica dello Stato non è che una lunga confutazione[29]. Non solo non è la prestazione di sicurezza a determinare la razionalità di uno Stato, ma lo scoppio di una guerra è precisamente il momento in cui si mostra che di fronte alla compattezza di un popolo unito per la difesa del suo Stato, o per l'offesa ad altri popoli indipendenti, la sicurezza del singolo assicurata dalla reciprocità del diritto svanisce: «si ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio» ossia del sacrificio della proprietà e della vita «lo Stato viene considerato soltanto come società civile, e come suo fine ultimo soltanto l'*assicurazione* [*Sicherung*] *della vita e della proprietà* degli individui; giacché questa sicurezza non viene conseguita col sacrificio di ciò che deve venir *assicurato*; – al contrario»[30].

Accanto a questa confutazione dell'argomento che la guerra possa limitarsi in ragione della sicurezza del singolo, il confronto con Kant ha però il suo centro nella definizione della 'razionalità' di essa. Anche per Hegel, come per Kant, la discussione sui danni causati al singolo dalla guerra non viene condotta per decidere se il suo uso sia giusto o meno, ma piuttosto per sottoporre alla riflessione persino questo aspetto dell'agire politico degli Stati che sembra sottrarsi a qualsiasi razionalità. Quando Hegel afferma che la guerra «non è da considerare come male assoluto e come un'accidentalità meramente ester-

[29] A proposito di questa corrispondenza fra le critiche alla pace perpetua e le critiche al contrattualismo, non va dimenticato che la costruzione kantiana del diritto internazionale era stata largamente ripresa da Fichte nella *Grundlage des Naturrechts*, cfr. a questo proposito SW, III, pp. 12 in cui Fichte fa esplicito riferimento a *Zum ewigen Frieden*, e pp. 369 ss. in cui dà trattazione al *Völkerrecht*; ma si veda anche, ad esempio, la *Bestimmung des Menschen*, cfr. *SW* II, p. 274.

[30] *Rph* § 324 ann.

na, che abbia il suo fondamento quindi esso stesso accidentale, in quel che si voglia, nelle passioni dei detentori del potere o nelle passioni dei popoli, in ingiustizie ecc., in genere in cosa tale che non deve essere»[31], egli riprende un punto di vista affine a quello kantiano, che ha come obiettivo principale non tanto la discussione dei vantaggi o degli svantaggi della guerra, quanto la messa in questione della sua 'giustificazione' razionale.

Kant riporta tale giustificazione all'ordine di una finalità del mondo di cui solo la natura è impescrutabile depositaria. La guerra è razionalmente giustificabile se si riesce a scorgere in essa, nel massimo degli eventi insensati, la stessa necessità che porta i prodotti della natura, compresi gli individui umani, a finire, a trascorrere. Solo collegando gli atti della politica agli imperscrutabili disegni di quella stessa necessità che porta gli individui alla morte, l'estremo degli atti politici, la guerra, trova giustificazione. L'obiezione hegeliana è che

«questa necessità ha da un lato la figura di forza della natura, e tutto il finito è mortale e transeunte. Ma nell'essenza etica, nello Stato, questa forza viene sottratta alla natura, e la necessità viene innalzata ad esser opera della libertà, ad essere qualcosa di etico; – quella transitorietà diviene un *voluto* trascorrere, e la negatività che sta a fondamento si trasforma nella sostanziale propria individualità dell'essenza etica»[32].

Se in Kant la 'necessità' che la guerra manifesta, mostra la sua razionalità quando se ne pensi il nesso con la coazione alla legalità che porterà gli uomini ad una convivenza progressivamente più pacifica, in Hegel la guerra viene messa in relazione ad una necessità, quella etica, che ribalta l'argomento kantiano. La 'necessità' della guerra non è il palesarsi di una provvidenza posta al di sopra della comprensione umana, ma è piuttosto una realizzazione di cui la libertà con cui l'uomo fonda il suo mondo etico, porta tutta intera la responsabilità, poiché lo spirito stesso è ciò che pone questo dato:

«a quel che ha la natura dell'accidentale gli capita l'accidentale, e questo destino appunto è quindi la necessità, – come in genere il concetto e la filosofia fa dileguare il punto di vista della mera accidentalità e in essa (come

[31] *Rph* § 324 ann.

[32] *Rph* § 324 ann.

in *parvenza*) conosce la di lei essenza, la necessità. È *necessario* che il finito, possesso e vita, venga *posto* come cosa accidentale, giacché questo è il concetto del finito»[33].

Se dunque compito della filosofia è pensare la 'necessità' della guerra come già si è mostrata capace di pensare la legittimità del potere dello Stato moderno, essa ha bisogno di collegare questo evento ad una teoria dell'etico moderno che mostri come la Soggettività della sostanza non subisca alcuna 'opposizione' da parte delle azioni del singolo individuo umano. La provvidenza o la natura di cui parla Kant, ossia un'entità esterna alle azioni umane e imperscrutabile, che è la stessa che porta gli uomini a dotarsi di una costituzione giuridica per la sicurezza dei loro reciproci interessi, e in cui sarebbe inscritto il segreto del fine ultimo del mondo, è una 'necessità' non razionale. Come tale essa non giustifica razionalmente nulla, ma è piuttosto, in quanto determina un agire dettato da soli fini singolari, quel mondo sensibile da cui lo spirito si affranca con la fondazione di una libera convivenza tra gli uomini. Quello che Kant chiama «natura» non è che la morte d'ogni vera vita, la scissione in se stessa d'ogni organismo, Stato o corpo umano. Trasferendo ai rapporti tra Stati quello che causa la perdita dell'etico in ogni Stato, e per il quale Hegel ha definito le due prime parti della sua «bürgerliche Gesellschaft», Kant configura una dipendenza da una necessità imposta da natura anche nei rapporti tra gli Stati.

La riflessione sulla guerra si traduce in discorso filosofico solo se si esce dall'identificazione della razionalità di una costituzione con la realizzazione di una interdipendenza giuridica di individui dotati di interessi singolari, e la si pensa invece come capacità della costituzione (*Verfassung*) di garantire la libertà etica dei suoi cittadini[34]. Solo un agire umano che si opponga

[33] *Rph* § 324 ann.

[34] *Rph* § 324 ann.. Hegel accenna anche, sempre nell'annotazione al § 324 (*W*, VII, p. 493; trad. it., p. 258) al punto di vista secondo cui le guerre sono mezzi per gli Stati per rafforzarne l'unità interna: «che l'idealità la quale viene in evidenza nella guerra trovandosi come in un rapporto accidentale verso l'esterno, e l'idealità secondo la quale i poteri interni dello Stato sono momenti organici dell'intero – sia la medesima, si presenta nel mondo dei fenomeni storici nella figura, tra le altre, per cui guerre fortunate hanno impedito irrequietudini interne e consolidato la forza interna dello Stato».

alla provvidenza intesa come una necessità naturale, mostrando che questo meccanismo rispetto alla concreta libertà del soggetto etico non è affatto autofinale, trova la sua effettiva liberazione, che per gli antichi coincideva con l'appartenere alla comunità dello Stato, per i moderni nell'essere cittadini di uno Stato dotato di una costituzione organica. Contro la «putredine»[35] dello stato di pace instaurato nei rapporti esterni fra gli Stati, da Kant addirittura auspicato come perpetuo, la guerra dimostra che l'oggettività della libertà non è nell'egoismo regolato della società civile ma nella v i t a dello Stato.

3. *I limiti del diritto internazionale*

Oltre a considerare la guerra come un problema filosofico, la *Filosofia del diritto* dedica alcuni paragrafi al diritto esterno degli Stati e alle norme che regolano i rapporti tra essi anche in situazioni di guerra[36]. Questi argomenti, con cui propriamente si chiude la teoria dello Stato, hanno una trattazione per molti aspetti convenzionale. La loro impostazione generale non esce dal quadro determinato da Rousseau che, affermando nel *Contrat social*, «la guerre est une relation d'État à État»[37], sistematizza l'evoluzione che il concetto di guerra ha subìto tra il XVI e il XVIII secolo con il passaggio dalla guerra civile confes-

Questo non implica affatto che la tenuta interna dello Stato debba affidarsi alla guerra, ma al contrario dimostra come Stati privi di costituzione, quindi dispotici, possano sussistere come mero apparato di potere affidandosi ad una condotta aggressiva verso l'esterno, e che dall'altra parte, come chiarisce il seguito dell'annotazione, possano darsi popoli che sussistono senza preoccuparsi della loro indipendenza ma essendo soggiogati da Stati loro esterni.

[35] Cfr. *GW*, IV, p. 450: «[la guerra] mantiene la salute etica dei popoli nella sua indifferenza contro le determinatezze contro l'abitudine ad esse e il loro rinsaldarsi, come il movimento dei venti preserva i laghi dalla putredine nella quale li ridurrebbe una quiete duratura, come i popoli una pace durevole o addirittura perpetua»; Hegel cita questa frase in *Rph* § 324 ann. (*W*, VII, pp. 492-493).

[36] *Rph* §§ 330-340. Per un inquadramento generale si può sempre vedere Trott zu Solz 1932, in part. pp. 75 ss.

[37] Cfr. Rousseau, *Du Contract social*, p. 357. Questa definizione del soggetto che effettivamente conduce guerra è in quello stesso quarto capitolo del libro primo precedentemente citato a proposito della definizione di «libertà».

sionale e internazionale alla «guerra in forma», cioè alla guerra tra Stati dello *Jus publicum Europaeum*[38]. In questi paragrafi vengono infatti delineati i rapporti che hanno caratterizzato per secoli questo diritto, riportando disposizioni che possono intendersi come la semplice ripetizione di convenzioni correntemente presenti nei manuali giuridici[39]. Non a caso il riferimento alla «guerra di conquista»[40] viene fatto in un paragrafo della sezione riguardante la sovranità esterna in generale. Il 'diritto statuale esterno' si occupa invece di una guerra che «deve trascorrere» e durante la quale non vengano coinvolti i civili[41], in generale di una guerra «ordinata» dai rapporti diplomatici intercorrenti tra Stati che reciprocamente si riconoscono sovrani. Grazie alla capacità di cogliere l'unità del concetto di sovranità nella distinzione con cui pure essa appare all'interno e all'esterno dello Stato, Hegel porta così a compimento la traccia offerta da Rousseau, e riesce a «mettere in concetto» la caratteristica specifica della politica estera degli Stati nel modello occidentale e moderno di regolazione dei rapporti politici. Molte delle affermazioni del 'diritto statuale esterno' possono leggersi come la trascrizione concettuale del risultato storico per cui Stati non dispotici al loro interno si realizzano in epoche in cui Stati di dimensioni più limitate rispetto agli imperi dell'antichità convivono tra loro con eguali diritti e con reciproco riconoscimento di indipendenza[42]. Nonostante contrasti, lotte e conflitti tra loro, più Stati sovrani coesistono avendo una civiltà comune che implica il rispetto reciproco:

> «il popolo come Stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, perciò la potenza assoluta sulla *terra*; conseguentemente uno Stato è di fronte all'altro in indipendenza sovrana. Esser come tale *per l'altro*, cioè *esser riconosciuto* da lui, è il suo primo assoluto diritto [*Berechtigung*]»[43].

[38] Cfr. SCHMITT 1950, pp. 122 ss. A parere di Schmitt, Rousseau compie la dimostrazione che la guerra possa essere solo guerra di Stati sfruttando l'ambiguità del termine *état*, che al tempo stesso indica lo «stato di guerra» e lo Stato inteso come potere sovrano territorialmente limitato.

[39] Su questo cfr. CESA 1976, pp. 173-201, in part. p. 194.

[40] *Rph* § 326.

[41] *Rph* § 338.

[42] A questo proposito cfr. HINTZE 1970^3, pp. 34-51, in part. pp. 40-42.

[43] *Rph* § 331.

Si è spesso fatto riferimento a brani del 'diritto statuale esterno' come questo per difendere Hegel dall'accusa di un'esaltazione della guerra, sottolineando come la sua adesione ai tradizionali principi del diritto esterno degli Stati avesse il compito di prospettare una progressiva riduzione dell'uso della violenza non grazie a progetti filosofici ma sfruttando l'opera delle diplomazie. Ma lo specifico dell'operazione hegeliana non è affatto questo. Ripetere nei tratti essenziali la configurazione dei rapporti tra Stati come entità sovrane al loro interno, che come tali devono essere riconosciute dagli altri, quindi senza alcun diritto ad intervenire nei loro affari interni, riprende l'idea della convivenza diplomatica tra Stati; ma facendolo e accettandone i caratteri prevalenti, Hegel ne afferma la fragilità e mostra la realtà effettiva del tipo di rapporti che il diritto statuale esterno instaura. Il «principio fondamentale» che è alla base di quest'ultimo è che i trattati, con cui gli Stati si obbligano reciprocamente vengano rispettati. Ma poiché i loro rapporti presuppongono il riconoscimento della rispettiva sovranità,

> «ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*, e i loro diritti hanno la loro *realtà* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare. Quella determinazione universale rimane perciò nel *dover essere*, e la situazione diviene un'alternanza del rapporto conforme ai trattati e della soppressione del medesimo»[44].

I rapporti tra gli Stati europei regolati dal diritto esterno comune, possono anche arrivare a configurarsi secondo una regolazione 'giuridica' analoga a quella del diritto astratto[45]. Ma mentre il diritto astratto ha poi la volontà generale realizzata dallo Stato e dalle sue istituzioni civili a fare in modo che la legge diventi positiva, nei rapporti fra Stati, ai quali non è sovraordinata alcuna volontà generale, i trattati possono essere rispettati ma possono anche non esserlo: non c'è alcun mondo, che per l'individuo umano è lo Stato e la sua costituzione, che renda oggettivo l'accordo tra le particolarità delle loro volontà[46]. La

[44] *Rph* § 333.

[45] *Rph* § 331 ann.

[46] Come afferma un brano della *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*: «costumi, leggi e costituzione [*Verfassung*] determinano la vita inter-

stessa argomentazione per cui fondare lo Stato sul contratto, inteso nella sua limitata forma giuridica, lasciava sempre aperta la possibilità di disattenderlo, si ripresenta quindi anche nei rapporti tra gli Stati che stipulano fra loro contratti. La soluzione del conflitto può avvenire per via diplomatica, ma l'accordo tra Stati può anche rimanere irraggiungibile nonostante lo sforzo prodotto nella sua ricerca: «la controversia degli Stati può … in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*»[47].

Proprio perché lo Stato, come individuo, ha una particolarità irriducibile a quella di un altro Stato, la guerra manifesta un'accidentalità che sfugge a qualsiasi regolazione che cerchi di accordare le reciproche particolarità. Quando si tratta di guerre effettive non basta quindi riferirsi alla giustificazione razionale di essa per individuare i motivi del suo verificarsi. Quel che decide dell'entrata in guerra e che strappa gli Stati alla loro vita interna proiettandoli ostilmente verso altri Stati, è precisamente la «particolarità concreta» che li fa 'individui'. Il benessere dello Stato, colto nella sua totalità determinata, «è la legge suprema nel suo comportamento verso altri»[48], ed è una legge che è diversa per ognuno degli Stati in conflitto, perché se per uno Stato essa fosse dipendente dal benessere dell'altro contendente, smetterebbe di essere uno Stato sovrano, e avrebbe una costituzione dispotica imposta dall'esterno.

Questo distingue il discorso filosofico sulla guerra dall'analisi delle guerre effettive. La filosofia può anche comprendere perché si dia questo male nel mondo, ma ciò non giustifica affatto il loro fattuale verificarsi, evento governato esclusivamente dalla politica:

«il benessere sostanziale dello Stato è il suo benessere come di uno Stato *particolare* nel suo determinato interesse e situazione e nelle circostanze esterne parimenti peculiari insieme al particolare rapporto connesso ai trattati; il governo è quindi una *sapienza particolare*, non la provvidenza universale … –

na organizzata dello spirito di un popolo. Il principio o la natura e la determinatezza della sua essenza è in ciò espresso. Al di fuori di questo esso ha rapporti esteriori e un esteriore destino»; cfr. *W*, IV, p. 64.

[47] *Rph* § 334.

[48] *Rph* § 336.

così come il fine nel rapporto con altri Stati e il principio per la giustizia delle guerre e dei trattati, non è un pensiero universale (filantropico), bensì il benessere realmente offeso o minacciato nella *sua particolarità determinata*»[49].

Se per la filosofia le guerre si 'giustificano' collegandole all'etico che fa di ogni individuo parte della sostanza statale, per la politica esse hanno come unico scopo il benessere particolare di uno Stato concreto[50]. La guerra che afferma o difende questo benessere è il f a t t o della politica che nessuna speculazione è in grado di modificare.

4. *La guerra e la fine della razionalità del mondo*

Evocando la politica e il suo dominio proprio, Hegel non investe la filosofia dei suoi scopi. Al contrario, distacca discorso razionale e politica effettiva, sottraendo la fattualità dell'esplosione bellica alla giustificazione che la filosofia in genere è capace di produrre anche per un male come la guerra. Ciò non significa affatto un arretramento del pensiero di fronte al positivo, ma piuttosto l'affermazione che la filosofia, connettendo la guerra alla necessità che fonda l'etico, non intende dimostrare la necessità del verificarsi di una guerra determinata. La filosofia ha il suo scopo nel comprendere che il mondo viene fondato quando la libertà di un popolo assume il dato della violenza o dell'agire del singolo e lo ribalta nella necessità razionale della sostanza etica, ottenuta nello Stato moderno tramite la costituzione organica. La filosofia non si fa promotrice di alcun interventismo, ma dimostra come il mondo moderno fondi la sua necessità senza 'saltare' quell'accidentalità del mondo che si manifesta nell'evento bellico.

Il passaggio concettuale che, fondando lo Stato sulla libertà dell'individuo umano, permette di distaccare la *Gewalt* effet-

[49] *Rph* § 337.

[50] A proposito del fatto che la guerra sia legata all'unità etica piuttosto che alla provvidenza Hegel afferma, riferendosi ai paragrafi sul diritto internazionale qui considerati: «che ciò del resto sia *soltanto* un'idea filosofica, ovvero, come si suol esprimere altrimenti, una giustificazione della provvidenza, e che le guerre reali abbiano bisogno ancora di un'altra giustificazione, di ciò in seguito», cfr. § 324 ann. L'uso del termine provvidenza in questo contesto non è ironico, come invece sostiene WALT 1989, p. 119.

tuale dalla razionalità dello Stato, assegnando alla filosofia il compito di pensarne la costituzione interna, viene dunque fatto all'inverso: quando il benessere sostanziale, ciò che determina l'effettiva costituzione razionale, è il benessere di uno Stato determinato, il quale propriamente entra in gioco nella guerra e nell'uso della violenza, si esce fuori dall'analisi di quella razionalità concreta che guida le riflessioni del filosofo sulla sovranità statale. La guerra riporta imperativamente l'attenzione su quella *Gewalt* che è l'antefatto della fondazione dello Stato, ma che non esaurisce affatto la legittimità del suo potere, la quale è invece fondata sull'eticità propria di un popolo, sulle sue leggi, costumi, istituzioni. L'analisi del diritto esterno degli Stati, con le altre riflessioni hegeliane sulla guerra, spingendo all'estremo l'impostazione illuministica della giustificazione razionale della guerra, arriva a mostrare che la guerra è bensì collegata all'etico, ma che ha il suo proprio ruolo nel mostrarne la finitudine.

Il 'tema' della guerra risuona così in variazioni che non riguardano più il diritto esterno degli Stati, né i diritti e i doveri ad esso legati. La guerra, o meglio la caducità del mondo che essa dimostra, diviene il tramite per rappresentare la connessione razionale che lega quella parte della filosofia che si occupa dell'oggettività dello spirito e l'"assoluto"[51].

Se l'illuminismo kantiano poteva vedere nella guerra una necessità naturale, e introdurlo così nell'ordine delle ragioni del mondo, essa, nella conclusione della riflessione hegeliana, appare piuttosto come la manifestazione dell'accidentalità cui la stessa sostanza dello Stato, quindi l'oggettività dello spirito, è sottoposta:

«nel rapporto degli Stati l'uno verso l'altro, poiché essi in ciò sono come *particolari*, rientra il gioco supremamente mosso della particolarità interna di passioni, interessi, fini, di talenti e virtù, della violenza, del torto e dei vizi,

[51] Sul legame che congiunge la trattazione hegeliana della guerra con il passaggio allo spirito assoluto cfr. MARINI 1990 (b). Per un'interpretazione della transizione dallo spirito oggettivo a quello assoluto, che mira a sottolineare come solo impropriamente possa parlarsi di essa come di un «passaggio», essendo costruita piuttosto sulla base delle fratture storiche a partire dalle quali lo spirito arricchisce la coscienza della libertà cfr. BODEI 1984, in part. pp. 46-47.

come dell'accidentalità esterna, nelle più grandi dimensioni del fenomeno, – un gioco, nel quale l'intero etico stesso, l'indipendenza dello Stato, viene esposto all'accidentalità»[52].

Quello stesso che fonda l'unica oggettività del mondo, quello stesso che n e l t e m p o sospende il c a s o che per il singolo continua a governare il mondo, e lo domina nello spirito comune di un popolo fattosi istituzione e legge, appare nello sconvolgimento della guerra finito.

Ciò non significa tornare a porre lo Stato, ossia una convivenza tra gli uomini nel segno della libertà, come un accidentale, ma serve piuttosto a mostrare come la stessa necessità che è l'etico sia affidata ad individualità, gli Stati, che sono plurime, e le cui politiche sono molteplici. Il passaggio dello spirito all'assoluto non è pensato da Hegel come 'stupore' del singolo di fronte alla fine della sua singolarità, ma come stupore di fronte alla fine di quello stesso che affranca l'uomo, sulla terra, dalla sua singolarità, facendolo libero. L''assoluto' è aperto non dalla fine del singolo, dalla sua morte, ma dalla finitudine di ciò che c'è di più sacro sulla terra: l'etico, l'amore della famiglia, il patriottismo.

Per chiarire allora il passaggio che lega lo 'spirito oggettivo' allo 'spirito assoluto', elaborando quel male che nella guerra trova manifestazione, è necessario un tramite che non sia la necessità di un destino inconoscibile. Di fronte alla 'fine del mondo', ossia di fronte all'esposizione all'accidentalità anche di quella fusione tra 'soggetto' e 'oggetto' che solo lo Stato realizza, l'unica cosa che il filosofo oppone per mostrare come l'assoluto non sia a sua volta un positivo che annulla il mondo, non è la progettazione di una pace perpetua o la proposta di nuove teodicee, ma il discorso razionale sul rapporto che lega la libertà come un 'oggettivo' alla storia: «la storia del mondo … non è il mero giudizio della *potenza* dello spirito, cioè la necessità astratta e priva di ragione di un cieco destino»[53].

[52] *Rph* § 340.

[53] *Rph* § 342. Sul fatto che il razionalismo storico hegeliano si afferma a partire dalla consapevolezza dell'irrazionalità presente nella storia, e sul ruolo rispetto a ciò della configurazione moderna dello spirito del mondo cfr. BOURGEOIS 1989, in part. pp. 66-67.

La storia, con la libertà che in essa l'uomo moderno si è costruita, è l'unico strumento che permette di 'salvare il mondo', perché permette di pensare la necessità di quel che propriamente lo fa finito, non la morte del singolo, ma il trascorrere dei popoli che hanno incarnato le proprie epoche:

«la storia dello spirito è il di lui *fatto*, poiché esso è soltanto ciò ch'esso fa, e il suo fatto è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per sé stesso. Questo apprendere è il suo essere e principio, e il *compimento* di un apprendere è in pari tempo la sua alienazione [*Entäußerung*] e la sua transizione»[54].

La constatazione della fine della propria civiltà non comporta alcuna disperazione di fronte allo spettacolo della decadenza, ma anzi fa parte di quella «educazione del genere umano» che consente di reggere assieme consapevolezza della caducità del mondo e dominio di esso tramite l'instaurazione dell'etico[55]. Apprendere il proprio tempo in pensieri[56], significa cogliere la determinatezza in cui si vive, data dall'oggettività del mondo fatta da leggi e istituzioni e, assumendo questo dato, predisporre concettualmente l'esistenza adeguata alla razionalità propria dell'epoca, ossia comprendere cosa doti lo Stato di una costituzione razionale.

Arrivare a questa coscienza, ossia a capire che il progetto del proprio mondo presente non è sottoposto al segreto di un destino inconoscibile, ma è affidato alle scelte che i popoli,

[54] *Rph* § 343.

[55] *Rph* § 343 ann., dove il «conosci te stesso» delfico viene trasposto dal riferimento all'individuo singolo a quell'esserci che lo spirito si dà nella totalità di un popolo, eliminandone qualsiasi interpretazione soggettivistica; cfr. su questo anche *Enz 3* § 377 nella sezione introduttiva della filosofia dello spirito. In questa annotazione inoltre si marca la differenza specifica di questo risultato teorico sia dall'idea di «*perfettibilità* o *educazione* del *genere umano*», sia, ancora una volta, da un'idea di progresso come «*provvidenza* e *piano*».

[56] *Rph*, *Vorrede*, *W*, VII p. 26; trad. it., p. 15, laddove Hegel cita dal *Novum Organum* di Bacone, scorgendo nella filosofia la scienza propria dei periodi di declino di una civiltà. Per un commento completo della prefazione e dei riferimenti in essa contenuti si rimanda a PEPERZAK 1987. Sulla capacità della filosofia di concepire la propria epoca in movimento, senza adagiarsi sul senso comune in essa dominante, e di ritornare poi però a riconciliarsi con il proprio tempo, cfr. BODEI 1975, in part. pp. 157 ss. e 168 ss.

non i singoli, hanno compiuto sulla propria stessa vita, vuol dire fare i conti con la finitezza di queste scelte e con il loro giungere a compimento, ma anche intravvedere i caratteri della civiltà altra che ancora giungerà a costruire il mondo.

Fonti e letteratura

Fonti e letteratura

1. *Abbreviazioni*

W	G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden,* hrsg. von E. MOLDENHAUER - K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1986.
JA	G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. GLOCKNER, Stuttgart 1927 ss.
GW	G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss.
Rph	G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821.
Rph 17	G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, hrsg. von C. BECKER u.a., Hamburg 1983.
Rph 19	G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, hrsg. von D. HENRICH, Frankfurt a.M. 1983.
Ilting	G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 Bde, Edition von K.H. ILTING, Stuttgart 1973-1974.
Enz 1	G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817).
Enz 3	G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830).
SW	J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke,* hrsg. von I.H. FICHTE, Berlin 1871.
GS	I. KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.

2. *Fonti hegeliane*

Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Stuttgart 1974[2].

Briefe von und an Hegel, 4 Bde., hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg 1969[3].

Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen, Berlin 1832.

G.W.F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands*, in *W*, I, pp. 448-610; trad. it., *La costituzione della Germania*, in G.W.F. HEGEL, *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. CESA, Torino 1974, pp. 3-132.

– *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. LASSON, Leipzig 1913.

– *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *GW*, IV, pp. 1-92; trad. it., *Differenza dei sistemi di filosofia di Fichte e Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Milano 1971.

– *Glauben und Wissen*, in *GW*, IV, pp. 313-414; trad. it., *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Milano 1971.

– *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *GW*, IV, pp. 415-485.

– *Jenaer Systementwürfe*, in *GW*, VI-VII-VIII; trad. it., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. CANTILLO, Roma - Bari 1984.

– *Die Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, IX; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. DE NEGRI, Firenze 1960.

– *Wissenschaft der Logik*, in *W*, V-VI; trad. it., *Scienza della Logica*, 2 voll., traduzione di A. MONI, revisione di C. CESA, Roma - Bari 1984.

– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in *JA*, IV, pp. 1-310; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. BIASUTTI et al., Trento 1987.

– *[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in *W*, IV, pp. 462-597; trad. it., *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, in G.W.F. HEGEL, *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. CESA, Torino 1974, pp. 131-270.

– *[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band*, in *W*, IV, pp. 429-461; trad. it., *La Dialettica di Jacobi. La recensione del 1817 al terzo volume delle opere di Jacobi*, a cura di M. DEL VECCHIO, Milano 1984.

– *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, in *W*, VII; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. MARINI, Roma - Bari 1987.

– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *W*, VIII-IX-X; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. CROCE, con introduzione di C. CESA, Bari 1980[5].

– *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827-28, nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter*, hrsg. von F. HESPE - B. TUSCHLING, Hamburg 1994.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *W*, XII; trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., a cura di G. CALOGERO - C. FATTA, Firenze 1975.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. JAESCHKE, Teil I, Hamburg 1983.

– *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *W*, XVIII-XIX-XX; trad. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. CODIGNOLA - G. SANNA, Firenze 1985.

– *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, XVa: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1944[2].

3. *Altre fonti*

ANCILLON F., *Ueber Souveränität und Staats-Verfassungen. Ein Versuch zur Berichtigung einiger politischen Grundbegriffe*, Berlin 1816[2].

– *Ueber die Staatswissenschaft*, Berlin 1820.

ALTMANN W., *Ausgewählte Urkunden zur Brandenburgisch-Preussischen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte*, II, 1, Berlin 1915.

BAUMSTARK E., *Kameralistische Encyclopädie*, Leipzig 1835.

BERG G.H, *Handbuch des teutschen Policeyrechts*, 7 Bde., Hannover 1799-1809.

BLUNTSCHLI, *Deutsches Staats/Wörterbuch*, Leipzig - Stuttgart 1857.

BOTZENHART E. - IPSEN G. (edd), *Freiherr vom Stein. Ausgewählte politische Briefe und Denkschriften*, Stuttgart 1955.

COLQUHOUN P., *Ueber den Wohlstand, die Macht und Hülfsquellen des brittischen Reichs in jedem Theile der Welt, Ostindien eingeschlossen*, Nürnberg 1815.

CONSTANT B., *Cours de Politique constitutionelle*, avec une introduction par É. LABOULAYE, Paris 1861.

– *Oeuvres*, texte présenté et annoté par A. ROULIN, Paris 1957.

DE PRADT, *Le Congrès de Carlsbad*, 2 voll., Paris 1819.

DUVERGER M. (ed),*Constitutions et documents politiques*, Paris 1987[11].

Entwurf des zu erneuernden Württembergischen Verfassungs-Vertrags, Nach den Beschlüssen des Ständischen Instructions-Comité, [Stuttgart] 1816.

ERDMANN J.E., *Philosophische Vorlesungen über den Staat*, Halle 1851.

FERGUSON A., *An Essay on the History of Civil Society*, London 1773[4].

FICHTE J.G., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, in *SW*, VI, pp. 37-288; trad. it., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V.E. ALFIERI, Roma - Bari 1974.

– *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *SW*, III, 1-385; trad. it., *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, a cura di L. FONNESU, Roma - Bari 1994.

– *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in *SW*, IV, pp. 1-365; trad. it., *Il sistema di etica secondo i princìpi della dottrina della scienza*, a cura di C. DE PASCALE, Roma - Bari 1994.

Fichte im Gespräch, Berichte der Zeitgenossen, 6 Bde., hrsg. von E. FUCHS in Zusammenarbeit mit R. LAUTH und W. SCHIECHE, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978 ss.

FRIES J.F., *Sämtliche Schriften,* 24 Bde., hrsg. von G. KÖNIG - L. GELDSETZER, Aalen 1986.

– *An die deutschen Burschen. Zum Wartburgfest am 18. Oktober 1817*, in J.F. FRIES, *Zwei politische Flugschriften 1814 und 1817*, hrsg. vom Akademischen Freibund München, München - Gern 1910, pp. 25-31.

GANS E., *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836.

– *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, hrsg. von M. RIEDEL, Stuttgart 1981.

GARVE C., *Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältniß gegen di Gutsherren und gegen die Regierung*, Breslau 1796, in C. GARVE, *Gesammelte Werke*, hrsg. von K. WÖLFEL, IV, Hildesheim - Zürich - New York 1985, pp. 1-515.

– *Über Gesellschaft und Einsamkeit*, 2 Bde., Breslau 1797-1800, in C. GARVE, *Gesammelte Werke*, hrsg. von K. WÖLFEL, II, Hildesheim - Zürich - New York 1985.

GENTZ F., *Über den Unterschied zwischen den Landständischen und Repräsentativ-Verfassungen*, in J.L. KLEBER - C. WELCKER, *Wichtige Urkunden für den Rechtszustand der deutschen Nation*, Mannheim 1845, pp. 213-223.

HALLER C.L., *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur 1829; rist. Aalen 1964.

HARL J.P., *Handbuch der Staatswirtschaft*, Erlangen 1811.

HATTENHAUER H. (ed), *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten von 1794. Textausgabe*, Berlin 1970.

HERDER J.G., *Gott*, in *Sämmtliche Werke*, XVI, hrsg. von B. SUPHAN, Berlin 1887.

HOBBES T., *Leviathan*, ed. by R. TUCK, Cambridge 1991.

HOFFMANN J.G., *Das Interesse des Menschen und Bürgers bei den bestehenden Zunftverfassungen*, Königsberg 1803.

HUBER E.R. (ed), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, I, Stuttgart 1961.

HUMBOLDT W., VON, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, I, Berlin 1903, pp. 97-254.

– *Denkschrift über Preußens ständische Verfassung*, in W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, XII, 1, Berlin 1904, pp. 225-296.

– *Zur ständischen Verfassung in Preußen*, in W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, XII, 2, Berlin 1904, pp. 381 ss.

HUME D., *The History of England*, in six Volumes, based on the editions of 1778, Indianapolis 1983 ss.

JACOBI F.H., *Allwills Briefsammlung*, in F.H. JACOBI, *Werke*, I, Leipzig 1812, pp. 1-226.

– *Jacobi an Fichte*, in F.H. JACOBI, *Werke*, III, Leipzig 1816, pp. 1-57; trad. it. in F.H. JACOBI, *Idealismo e realismo*, a cura di N. BOBBIO, Torino 1948, pp. 167-200.

– *Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, in F.H. JACOBI, *Werke*, III, Leipzig 1816, pp. 59-195.

– *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in F.H. JACOBI, *Werke*, IV, 1-2, Leipzig 1819.

– *Woldemar*, in F.H. JACOBI, *Werke*, V, Leipzig 1820.

JAKOB L.H., *Grundsätze der National-Oekonomie oder Nationalwirtschaftslehre*, Halle 1805.

– *Grundsätze der Nationalökonomie*, Wien 1814.

JUSTI J.H.G., *Staatswirtschaft*, Leipzig 1758.

– *Grundsätze der Policeiwissenschaft*, Göttingen 1782.

KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in *GS*, V, pp. 1-163.

– *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *GS*, VIII, pp. 273-314.

– *Zum ewigen Frieden*, in *GS*, VIII, pp. 341-386.

– *Die Metaphysik der Sitten*, in *GS*, VI, pp. 203-494; trad. it., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. VIDARI, Roma - Bari 1983.

KLEIN E.F., *Freiheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung*, Berlin - Stettin 1790.

– *Grundsätze des gemeinen deutschen Peinlichen Rechts nebst Bemerkung der preussichen Gesetze*, Halle 1799.

KRAUS C.J., *Staatswirtschaft*, Königsberg 1808.

– *Vermischte Schriften*, 2 Bde., Königsberg 1819.

LOTZ J.F.E., *Handbuch der Staatswirtschaftslehre*, Erlangen 1822.

MACHIAVELLI N., *Il Principe*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le Opere*, a cura di M. MARTELLI, Firenze 1989, pp. 255-298.

MARX K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in *K. Marx - F. Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, 2 Abt., II, Berlin 1980, pp. 95-245.

– *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *K. Marx - F. Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, 1 Abt., II, Berlin 1982, pp. 3-138.

MENDELSSOHN M., *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*, in *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, in Gemeinschaft mit F. BAMBERGER u.a., VI, 1, bearb. von A. ALTMANN, Stuttgart 1981, pp. 113-119.

– *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783*, in *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, in Gemeinschaft mit F. BAMBERGER u.a., VIII, bearb. von A. ALTMANN, Stuttgart 1983, pp. 99-204.

MÖSER J., *Sämtliche Werke*, 14 Bde., Berlin 1943-1986.

MOHL R., *Die Polizei Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, Tübingen 1832-1833; Tübingen 1844.

MONTESQUIEU C.L. DE SECONDAT, *L'Esprit des Lois*, in C.L. MONTESQUIEU, *Oeuvres Complètes*, I, publiées sous la direction de A. MASSON, Paris 1950; trad. it., *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., a cura di R. DERATHÉ - B. BOFFITO SERRA, Milano 1989.

MOSER J.J., *Neues Teutsches Staatsrecht*, 23 Bde., Stuttgart - Frankfurt - Leipzig 1766-1782.

MÜLLER A., *Die Elemente der Staatskunst*, hrsg. von F. BÜLOW, Leipzig 1931.

Die politischen Testamente der Hohenzollern, bearbeitet von R. DIETRICH, Köln - Wien 1986.

PÜTTER J.S., *Historische Entwickelung der heutigen Staatsverfassung des Teutschen Reichs*, 3 Bde., Göttingen 1786-1787.

RAU K.H., *Lehrbuch der politischen Oekonomie*, Heidelberg 1826.

– *Ueber das Zunftwesen und die Folgen seiner Aufhebung*, Leipzig 1816.

REYSCHER A.L., *Sammlung der württembergischen Gesetze*, III, Stuttgart - Tübingen 1830.

RICARDO D., *Des principes de l'Economie politique et de l'impôt*, traduit par F.S. CONSTANCIO avec des notes explicatives et critiques par J.B. SAY, Paris 1819.

ROUSSEAU J-J., *Du contract social*, in J-J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes,* III, édition publiée sous la direction de B. GAGNEBIN et M.

RAYMOND, Paris 1964, pp. 347-470; trad. it., *Il contratto sociale*, a cura di V. GERRATANA, Torino 1966.

– *Discours sur l'économie politique*, in J-J. ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, III, pp. 240-278.

Sammlung neuerer Würtembergischen Gesetze und Verordnungen, I, Stuttgart 1829.

SAY J.B., *Abhandlung über die National Oekonomie oder einfache Darstellung der Art und Weise wie die Reichtümer entstehen, vertheilt und verzehrt werden*, aus dem Französischen übersetzt mit Anmerkungen und Zusätzen versehen von L.H. JAKOB, Halle - Leipzig, 1807.

SAY J.B., *De l'Angleterre et des Anglais*, Paris - London 1816[3].

– *Traité d'Economie politique*, 2 voll., Paris 1817[3].

SCHLEGEL F., *Signatur des Zeitalters*, in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, VII, hrsg. von E. BEHLER, Paderborn - Zürich 1966, pp. 483-596.

SCHLÖZER C., VON, *Anfangsgründe der Staatswirtschaft oder die Lehre von dem Nationalreichtum*, Riga 1805.

SIEYÈS E., *Qu'est-ce que le tiers état?*, in E. SIEYÈS, *Collection des Ecrits*, I, editeur C.F. CRAMER, Paris - Berlin [1796], pp. 267-466.

– *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, in E. SIEYÈS, *Collection des Ecrits*, I, pp. 3-198.

SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 voll., ed. by E. CANNAN, London 1950[6]; trad. it., *Indagine sulle cause della ricchezza delle Nazioni*, a cura di F. Bartoli, Torino 1973.

– *Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Nationalreichtums von Adam Smith*, aus dem Englischen der vierten Ausgabe neu übersetzt von C. GARVE, Breslau 1786.

SODEN J.G., *Lehrbuch der National-Oekonomie*, Leipzig 1810.

SPITTLER L.T., *Zweite Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke zur neuesten Wirtembergischen Geschichte*, Göttingen 1796.

STEUART J., *Untersuchungen über die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, aus dem Englischen ins Deutschen übertragen von A. JOHN, Jena 1913.

SVAREZ C.G., *Vorträge über Recht und Staat*, hrsg. von H. CONRAD - G. KLEINHEYER, Köln - Opladen 1960.

THIBAUT A.F.J. - SAVIGNY F.C., *Ihre programmatischen Schriften*, mit einer Einführung von H. HATTENHAUER, München 1973.

TOCQUEVILLE A., DE, *L'antico regime e la Rivoluzione*, trad. it. a cura di G. CANDELORO, Milano 1989.

– *La democrazia in America*, trad. it. a cura di G. CANDELORO, Milano 1992.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di F. FERRARI, Milano 1985.

4. *Letteratura*

ALBRECHT R., *Hegel und die Demokratie*, Bonn 1978.

ANGERMANN E., *Robert von Mohl. Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten*, Neuwied 1962.

ARNDT A. - LEFÈVRE W., *System und System-Kritik. Zur Logik der bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel und Marx*, in «Hegel Jahrbuch 1986», Bochum 1988, pp. 11-25.

ARTHUR C.J., *Hegel on Political Economy*, in D. LAMB (ed), *Hegel and modern Philosophy*, London 1988, pp. 102-118.

AVINERI S., *La teoria hegeliana dello Stato*, Roma - Bari 1973; orig., *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge 1972.

– *The Paradox of civil society in the structure of Hegels views on 'Sittlichkeit'*, in «Hegel Jahrbuch 1987», Bochum 1987, pp. 216-225.

BADALONI N., *Teleologia ed idea del conoscere nella logica di Hegel*, in N. BADALONI, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Torino 1972, pp. 12-53.

BAERMANN R.A., *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*, Frankfurt a.M. 1980.

BARALE M., *Oltre Marx. Ragione speculativa e universo borghese*, in S. VECA (ed), *Hegel e l'economia politica*, Milano 1975, pp. 127-218.

BARTUSCHAT W., *Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 41, 1987, pp. 19-42.

– *Die Glückseligkeit und das Gute in Hegels Rechtsphilosophie*, in V. HÖSLE (ed), *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Hamburg 1989, pp. 77-100.

BASTID P., *Sieyès et sa pensée,* Paris 1939.

BAUM M., *Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60, 1978, pp. 175-198.

– *Hegels Kritik an Kants Moralprinzip*, in «Hegel Jahrbuch 1987», Bochum 1987, pp. 235-244.

– *Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs*, in H.F. FULDA - R.P. HORSTMANN (ed), *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, Stuttgart 1990, pp. 158-173.

– MEIST K., *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808*, in «Hegel Studien», 10, 1975, pp. 87-127.

– MEIST K., *Recht-Politik-Geschichte*, in O. PÖGGELER (ed), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg - München 1977, pp. 106-126.

BECCHI P., *Le filosofie del diritto di Hegel*, Milano 1990.

BENDIX R., *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, University of California Press 1978.

BERGMANN J., *Das Zunftwesen nach der Einführung der Gewerbefreiheit*, in B. VOGEL (ed), *Preußische Reformen 1807-1820*, Meisenheim 1980, pp. 150-165.

BESNIER J.M., *Le droit international chez Kant et Hegel*, in «Archives de Philosophie du Droit», 32, 1987, pp. 85-99.

BEYER W.R., *Denken und Bedenken. Hegel Aufsätze*, Berlin 1977.

BIENENSTOCK M., *Der Wille bei Rousseau und beim Jenaer Hegel. Zur Entstehung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in F. HESPE - B. TUSCHLING (edd), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1991, pp. 134-154.

BITSCH B., *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel. Interpretationen zur «Wissenschaft der Logik», «Phänomenologie» und «Rechtsphilosphie»*, Bonn 1977.

BLÄNKNER R., *«Der Absolutismus war ein Glück, der doch nicht zu den Absolutisten gehört»*, in «Historische Zeitschrift», 256, 1993, pp. 31-66.

– *Hegel e il giusnaturalismo*, in «Rivista di filosofia», LVIII, 1966, pp. 379-407; ora in BOBBIO 1981, pp. 3-33.

– *Hegel e il diritto*, in F. TESSITORE (ed), *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Napoli 1970, pp. 217-249; ora in BOBBIO 1981, pp. 35-68.

– *La costituzione in Hegel*, in «De homine», 38-40, 1971, pp. 315-328; ora in BOBBIO 1981, pp. 69-83.

– *Hegel e le forme di governo*, in «Rivista di filosofia», 13, 1979, pp. 77-108; ora in BOBBIO 1981, pp. 115-146.

– *Sulla nozione di società civile*, in BOBBIO 1981, pp. 147-158.

– *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino 1981.

– *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Torino 1985.

– *Società civile*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO (edd), *Dizionario di Politica*, Milano 1990, pp. 1061-1065.

BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.

– *La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel*, in T. GERAETS (ed), *Hegel. L'esprit absolu*, Ottawa 1984, pp. 39-54.

– *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987.

BÖCKENFÖRDE E.W., *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe der staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin 1958.

– *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1970; orig., *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert*, Berlin 1961.

– *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Opladen 1973.

– *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (VII-IX)*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, IV, Stuttgart 1978, pp. 561-622.

– *Der Staat als Organismus. Zur staatstheoretisch-verfassungspolitischen Diskussion im frühen Konstitutionalismus*, in BÖCKENFÖRDE 1991, pp. 263-272.

– *Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie*, in BÖCKENFÖRDE 1991, pp. 273-305.

– *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1991.

BONSIEPEN W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels* («Hegel Studien», Beiheft 16), Bonn 1977.

BOURGEOIS B., *Le prince hégélien*, in G. PLANTY-BONJOUR (ed), *Études hégéliennes*, Paris 1979, pp. 85-130.

– *L'homme hegelien*, in «Hegel Jahrbuch 1984-85», 1988, pp. 41-54.

– *Hegel et la déraison dans l'histoire*, in H.C. LUCAS - G. PLANTY-BONJOUR, *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart 1989, pp. 57-79.

BOVERO M., *Hegel e il problema politico moderno*, Milano 1985.

BRANDT H., *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz*, Neuwied - Berlin 1968.

– *Restauration und Frühliberalismus 1814-1840*, Darmstadt 1979.

– *Parlamentarismus in Württemberg 1819-1870. Anatomie eines deutschen Landtags*, Düsseldorf 1987.

BRANDT R., *Vom Weltbürgerrecht*, in O. HÖFFE, *Immanuel Kant. Zum ewigen Friede*, Berlin 1995, pp. 133-148.

– *Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift*, in R. MERKEL - R. WITTMANN (edd), *«Zum ewigen Frieden». Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 31-66.

BRUNNER O., *«Feudalismus». Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte*, in O. BRUNNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968[2], pp. 128-159.

– *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1970, pp. 201-216.

– *Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, pp. 165-199.

CAFAGNA E., *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, in «Annali della Scuola Normale Superiore», 1, 1996, pp. 427-485.

CAMPBELL T.D., *Adam Smith's Science of Morals*, London 1971.

CESA C., *Hegel e la rivoluzione francese*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1973, pp. 175-194; ora in CESA 1976, pp. 51-81.

– *Introduzione* a G.W.F. HEGEL, *Scritti politici*, Torino 1974, pp. VII-L.

– *Fichte, i romantici, Hegel*, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, IV/2, Torino 1975, pp. 783-871.

– *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in CESA 1976, pp. 107-143.

– *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in CESA 1976, pp. 173-201.

– *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976.

– *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in «Rivista di Filosofia», 7-8-9, 1977, pp. 30-48.

– *Tra 'Moralità' e 'Sittlichkeit'. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (ed), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, pp. 149-178.

– *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in HENRICH-HORSTMANN 1982, pp. 185-205.

– *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J.G. Fichte*, in «Teoria politica», I, 1985, 1, pp. 73-93.

– *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario delle Piane*, Napoli 1986, pp. 135-151.

– *La crisi della filosofia morale*, in C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 235-246.

– *Introduzione a Fichte*, Roma - Bari 1994.

CHAMLEY P., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris 1963.

– *Les origines de la Pensée Economique de Hegel*, in «Hegel Studien», 3, 1965, pp. 225-261.

– *La doctrine economique de Hegel et la conception hegelienne du travail*, in «Hegel Studien», Beiheft 4, 1969, pp. 147-159.

– *La doctrine économique de Hegel d'aprés les notes de cours de Berlin*, in HENRICH-HORSTMANN 1982, pp. 132-138.

CHIEREGHIN F., *Ipocrisia e dialettica*, in «Verifiche», IX, 1980, 4, pp. 343-376.

– *Sulla recezione in Hegel della teleologia kantiana*, in *Kant e la finalità nella Natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*,

Convegno presso l'Accademia patavina di scienze, lettere, arti, Padova 1990, pp. 139-169.

– *Über den tragischen Charakter des Handelns bei Aristoteles und Hegel*, in P. VAN TONGEREN u.a. (edd), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, Dordrecht 1992, pp. 39-56.

CLAESGES U., *Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*, in U. GUZZONI - B. RANG - L. SIEP (edd), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, p. 53-74.

– *Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologien*, in L. ELEY (ed), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Stuttgart 1990, pp. 185-202.

COATS A.W., *Adam Smith and the mercantile System*, in A. SKINNER - T. WILSON (edd), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, pp. 218-236.

CONRAD H., *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, Karlsruhe 1956.

– *Staatsgedanke und Staatspraxis des aufgeklärten Absolutismus*, Opladen 1971.

CONZE W., *Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft*, in W. CONZE (ed), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart 1962, pp. 207-269.

– *Vom «Pöbel» zum «Proletariat»*, in H.U. WEHLER (ed), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln 1966, pp. 111-136.

CROCE B., *Etica e politica*, Roma - Bari 1967.

D'ALESSANDRO G., *Hegel e Mendelssohn: ebraismo e Stato moderno*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXX, 22, pp. 260-274.

DE MADDALENA A., *Il Mercantilismo*, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, IV, 1, Torino 1980, pp. 637-691.

DE PASCALE C., *Trasformazione sociale e restaurazione in Germania: la «ständische Gesellschaft» nel Romanticismo politico*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», V, 1979, pp. 143-205.

– *Droit à la vie. Nature et travail chez J.G. Fichte*, in «Archives de Philosophie», 51, 1988, pp. 597-612.

– *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995.

DERBOLAV J., *Hegels Theorie der Handlung*, in M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, II, Frankfurt a.M. 1975, pp. 201-216.

DE VOS L., *Die Logik der hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung*, in «Hegel Studien», 16, 1981, pp. 99-121.

DICKEY L., *Hegel. Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge 1987.

DIETZE A.- DIETZE W. (edd), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, München 1989.

DOVE K.R., *Logik und Recht bei Hegel*, in «Neue Hefte für Philosophie», 17, 1979, pp. 89-108.

DÜSING E., *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in F. HESPE - B. TUSCHLING (edd), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1991, pp. 107-133.

DÜSING K., *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in «Kant-Studien», 62, 1971, pp. 5-42.

– *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983.

– *Politische Ethik bei Plato und Hegel*, in «Hegel Studien», 19, 1984, pp. 95-145.

– *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Princip des Idealismus und zur Dialektik* («Hegel Studien», Beiheft 15), 1984^2.

DUSO G., *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, in P. SCHIERA (ed), *Il concetto di Rivoluzione*, Bari 1979, pp. 139-204.

– *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna 1987, pp. 273-309.

– *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna 1987, pp. 311-362.

– *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 18, 1989, pp. 43-75.

– *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*, Baden-Baden 1990.

ELSIGAN A., *Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», V, 1972, pp. 187-208.

ERMACORA F., *Allgemeine Staatslehre. Vom Nationalstaat zum Weltstaat*, 2 Bde., Berlin 1970.

FATTON R., *Hegel and the riddle of poverty: the limits of bourgeois political economy*, in «History of Political Economy», 48, 1986, 4, pp. 579-600.

FERRARIN A., *Hegel interprete di Aristotele*, Pisa 1991.

FIORAVANTI M., *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, I: *Le libertà: presupposti culturali e modelli storici*, Torino 1991.

FONNESU L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma - Bari 1993.

FREYER H., *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1921.

FULDA H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1965.

– *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M. 1968.

– *Zum Theorietypus der hegelschen Rechtsphilosophie*, in HENRICH-HORSTMANN 1982, pp. 393-427.

– HORSTMANN R.P. (edd), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991.

GALLIE W.B., *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge University Press 1978; trad. it., *Filosofie di pace e guerra. Kant, Clausewitz, Marx, Engels Tolstoj*, Bologna 1993.

GENTILE G., *Il concetto dello Stato in Hegel*, in B. WIGERSMA (ed), *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses*, Tübingen 1932, pp. 121-134.

GERHARDT V., *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden». Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995.

GIACCHÉ V., *Finalità e soggettività. Forme del Finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Genova 1990.

GIUSTI M., *Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung*, in «Hegel Studien», 22, 1987, pp. 51-71.

GOLLWITZER H., *Die Standesherren. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815-1848*, Göttingen 1964.

GRAWERT R., *Der württembergische Verfassungsstreit 1815-1819*, in C. JAMME - O. PÖGGELER (edd), *«O Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard». Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*, Stuttgart 1988, pp. 126-158.

GRIFFIOEN S., *The system of needs as a System*, in «Hegel Jahrbuch 1984-85», Bochum 1988, pp. 137-146.

GUÉROULT M., *La critique hégélienne de la conscience morale kantienne*, in M. GUÉROULT, *Etudes de philosophie allemande*, Hildesheim - New York 1977, pp. 148-171.

HABERMAS J., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Roma - Bari 1994, pp. 5-27; orig., J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991.

HARTMANN K., *Die Obiektivität der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie heute*, in J. SIMON (ed), *Freiheit*, Freiburg 1977, pp. 315-337.

– *Moralität und 'konkretes Allgemeines'*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60, 1978, pp. 314-324.

– *Towards a new systematic reading of Hegel's Philosophy of Rights*, in Z.A. PELCZYNSKI (ed), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, pp. 114-136.

HAYM R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857; rist. anast., Hildesheim 1962.

HEIMAN G., *The sources and significance of Hegel's corporate doctrine*, in Z.A. PELCZYNSKI (ed), *Hegel's political Philosophy problems and perspective*, Cambridge 1971, pp. 111-135.

HENRICH D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

– *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in P. ENGELHARDT (ed), *Sein und Ethos*, Mainz 1963, pp. 350-386.

– *Hegels Theorie über den Zufall*, in D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186.

– *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die «Wissenschaft der Logik»*, in U. GUZZONI - B. RANG - L. SIEP (edd), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, pp. 208-230.

– *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.P. HORSTMANN, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1978, pp. 213-227.

– *Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in HENRICH - HORSTMANN 1982 (a), pp. 428-450.

– *Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System*, in «Revue internationale de Philosophie», 139-140, 1982 (b), pp. 139-162.

– *Vernunft in Verwirklichung*, in G.F.W. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a.M. 1983, pp. 9-39.

– *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991.

– *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

– HORSTMANN R.P. (edd), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982.

HETTLING M., *Reform ohne Revolution. Bürgertum, Bürokratie und kommunale Selbstverwaltung in Württemberg von 1800 bis 1850*, Göttingen 1990.

HINTZE H., *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlin 1928; unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M. 1989.

HINTZE O., *Staatenbildung und Verfassungsentwicklung. Eine historisch-politische Studie*, in HINTZE 1970³, pp. 34-51; trad. it., *Formazione degli Stati e sviluppo costituzionale. Studio storico-politico*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IV, 1978, pp. 217-234.

– *Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes*, in HINTZE 1970³, pp. 120-139.

– *Das monarchische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung*, in HINTZE 1970³, pp. 359-389.

– *Gesammelte Abhandlungen*, I: *Staat und Verfassung*, hrsg. von G. OESTREICH, Göttingen 1970³.

– *Beamtentum und Bürokratie*, hrsg. von K. KRÜGER, Göttingen 1981.

HOČEVAR R., *Der Anteil Gentz und Hegels an der Perhorreszierung der Repräsentativverfassung in Deutschland*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1966, pp. 117-133.

– *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München 1968.

– *Hegel und das allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten von 1794*, in «Der Staat», 11, 1972, pp. 189-208.

– *Hegel und der preussische Staat*, München 1973.

HÖFFE O., *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in O. HÖFFE (ed), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, pp. 109-132.

HÖLZLE E., *Altwürttemberg und die Französische Revolution*, in «Württ. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte», 1929, pp. 273-286.

– *Das alte Recht und die Revolution*, München - Berlin 1931.

– *Das Napoleonische Staatssystem in Deutschland*, in «Historische Zeitschrift», 148, 1933, pp. 277-293.

– *Bruch und Kontinuität im Werden der deutschen modernen Freiheit*, in E. HÖLZLE, *Vorträge und Forschungen*, Sigmaringen 1955, pp. 159-177; trad. it., *Frattura e continuità nell'evoluzione della moderna «libertà» tedesca*, in E. ROTELLI - P. SCHIERA (edd), *Lo Stato moderno*, I, Bologna 1971, pp. 91-111.

HÖSLE V., *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg 1988.

HOFMANN H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeshichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1990².

HORSTMANN R.P., *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in «Hegel Studien», 9, 1974, pp. 209-240; ora in M. RIEDEL (ed), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, II, Stuttgart 1975, pp. 276-311.

– *Subjektiver Geist und Moralität*, in D. HENRICH (ed), *Hegels philosophische Psychologie* (Hegel Studien», Beiheft 19), Bonn 1979, pp. 191-199.

– *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts. 1984.

IACONO A. M., *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Milano 1982.

ILTING K.H., *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963, pp. 38-58.

– *Zur Dialektik in der 'Rechtsphilosophie'*, in «Hegel Jahrbuch 1975», Köln 1976, pp. 38-44.

– *La forme logique et systématique de la «Philosophie du droit»*, in *Hegel et la Philosophie du Droit*, Paris 1979, pp. 35-64.

– *Rechtshilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in HENRICH - HORSTMANN 1982, pp. 225-254.

– *Hegel's concept of the state and Marx's early critique*, in Z.A. PELCZYNSKI (ed), *The State and civil society. Studies in Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1984 (a), pp. 93-113.

– *The dialectic of civil society*, in Z.A. PELCZYNSKI (ed), *The State and civil society*, Cambridge 1984 (b), pp. 211-226.

IMBODEN M., *Montesquieu und die Lehre der Gewaltentrennung*, in M. IMBODEN, *Staat und Recht*, Basel - Stuttgart 1971, pp. 55-74.

JAESCHKE W., *Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat*, in «Der Staat», 18, 1979 (a), pp. 349-374.

– *Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten*, in «Hegel Studien», 14, 1979 (b), pp. 73-107.

– *Hegel's last year in Berlin*, in L.S. STEPELEVICH - D. LAMB (edd), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands 1983, pp. 31-48.

– *Die Vernünftigkeit des Gesetzes*, in LUCAS - PÖGGELER 1986, pp. 221-256.

JAMME C., *Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817/18*, in LUCAS - PÖGGELER 1986, pp. 149-173.

KAULBACH F., *Moral und Recht in der Philosophie Kants*, in J. BLÜHDORN - J. RITTER (edd), *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 43-58.

– *Der Herrschaftanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, in «Kant Studien», 67, 1976, pp. 390-408.

KERN W., *Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen «Nous» in Hegels «Geist»*, in «Philosophisches Jahrbuch», 78, 1971, pp. 237-259.

KERSTING W., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin - New York 1984.

– *Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft*, in «Hegel Jahrbuch 1986», Bochum 1988, pp. 373-382.

– *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.

– *«Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein»*, in O. HÖFFE (ed), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, pp. 87-108.

KERVÉGAN J.F., *De la démocratie à la représentation. À propos de la politique hégélienne*, in «Philosophie», 13, 1986, pp. 38-67.

– *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris 1992.

KLEINGELD P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995.

KNEMEYER F.L., *Regierungs- und Verwaltungsformen in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1970.

– *Polizei*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, IV, Stuttgart 1978, pp. 888-890.

KOSELLECK R., *Staat und Gesellschaft in Preußen 1815-1848*, in W. CONZE (ed), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart 1962, pp. 79-112.

– *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972 (a); orig., *Kritik und Krise*, Freiburg - München 1959.

– *Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1972 (b), pp. 582-671.

– *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, Bologna 1988; orig., *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1981[3].

– *«Neuzeit». Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt aM. 1989, pp. 300-348.

– *Wie neu ist die Neuzeit?*, in «Historische Zeitschrift», 251, 1990, pp. 539-553.

KRAUS J., *Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel*, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 35, 1931, pp. 9-34.

LAKEBRINK B., *Die europäische Idee der Freiheit*, 1. Teil: *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden 1968.

– *Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner «Enzyklopädie» von 1830*, II, München 1985.

LANDUCCI S., *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978.

– *Arbitrio ed autonomia della volontà in Kant*, in A. INGEGNO (ed), *Da Democrito a Collingwood. Studi di storia della filosofia*, Firenze 1991.

LANGE U., *Teilung und Trennung der Gewalten bei Montesquieu*, in «Der Staat», 19, 1980, 2, pp. 213-234.

LANGEWIESCHE D., *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988.

LEHMANN H., *Grundlinien des ökonomischen Denkens in Deutschland*, Berlin 1977.

LITT T., *Die Bürgerliche Gesellschaft*, in PLEINES 1986, pp. 99-115.

LOSURDO D., *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma 1983.

LUCAS H.C., *Senhnsucht nach einem reineren, freieren Zustande. Hegel und der württembergische Verfassungsstreit*, in C. JAMME - O. PÖGGELER (edd), *«Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde». Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart 1983, pp. 73-103.

– *«Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?». Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin,* in LUCAS - PÖGGELER 1986, pp. 175-220.

– PÖGGELER O., *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986.

– RAMEIL U., *Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in «Hegel Studien», 15, 1980, pp. 63-93.

LÜBBE H., *Freiheit und Terror*, in J. SIMON (ed), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, München 1977, pp. 115-135.

LÜBBE-WOLFF G., *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preussischen Verfassungskampf*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 476-501.

LUIG K., *Die Pflichtenlehre des Privatsrechts in der Naturrechtsphilosophie von Christian Wolff*, in O. BEHRENDS - M. DIESSELHORST (edd), *Libertas, Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart*, Ebelsbach 1991, pp. 209-261.

LUKÁCS G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954; trad. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. SOLMI, 2 voll., Torino 1960.

LYPP B., *Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels -Kritik an Kants Ethik*, in R.P. HORSTMANN (ed), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1978, pp. 295-315.

MAIER H., *Lo scritto sull'ordinamento costituzionale dell'impero germanico*, in C. CESA (ed), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storia e critica*, Roma - Bari 1979, pp. 105-125.

– *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 1980^2.

– *Politische Wissenschaft in Deutschland*, München 1985.

MANCINA C., *Differenze nell'eticità*, Napoli 1991.

MANN B., *Württemberg 1800 bis 1866*, in *Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte*, III, hrsg. von H. SCHWARZMAIER u.a., Stuttgart 1992, pp. 235-331.

MARINI G., *La polemica con la scuola storica nella filosofia del diritto hegeliana*, in «Rivista di filosofia», 7-8-9, 1977, pp. 169-204.

– *Il rapporto Savigny-Hegel nella storiografia recente*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 9, 1980, pp. 113-163.

– *Ragione e storia nel diritto: per un'interpretazione sistematica del § 3 della 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in *Studi in onore di Giovanni Tarello*, Milano 1990 (a), pp. 345-363.

– *La guerra e l'idealità delle cose finite nella 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in S.R. GHIBAUDI - F. BARCIA (edd), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, III, Milano 1990 (b), pp. 13-24.

– *Tra due secolarizzazioni: il «mistero della filosofia hegeliana» e la critica di Marx al § 262 della 'Filosofia del diritto'*, ora in MARINI 1990², pp. 163-204.

– *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella 'Filosofia del diritto' hegeliana*, Napoli 1990².

MARINO L., *I maestri della Germania*, Torino 1975.

– *Violenza e diritto in Hegel*, in «Rivista di Filosofia», 1977, 7-8-9, pp. 205-233.

MARQUARD O., *Hegel und das Sollen*, in «Philosophisches Jahrbuch», 72, 1964, pp. 103-119; ora in O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 37-51.

MARX W., *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, in «Hegel Studien», 11, 1976, pp. 125-147.

MAURER H.M., *Herzog Christoph (1550-1568)*, in R. UHLAND (ed), *900 Jahre Haus Württemberg*, Stuttgart 1985, pp. 136-162.

MAYER A., *Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XIII, 1969, pp. 128-199.

MC ILWAIN C.H., *Constitutionalism ancient and modern*, Ithaca - NewYork 1947².

– *Constitutionalism and the changing world*, Cambridge 1969².

MEINECKE F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München 1924; trad. it. *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze 1944.

MEISNER H., *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes*, Breslau 1913.

MEIST K.R., *Altenstein und Gans*, in «Hegel Studien», 14, 1979, pp. 39-72.

MENEGONI F., *Moralità e morale in Hegel*, Padova 1982.

MERCIER-JOSA S., *Après Aristote et Adam Smith, que dit Hegel de l'agir?*, in «Les Ètudes philosophiques», 3, 1976, pp. 331-350.

MERLE J.C., *Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant*, in O. HÖFFE, *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, pp. 31-42.

MERTENS T., *Recht und Unrecht des Gewissens in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», 74, 1988, pp. 477-490.

MIGLIO G., *Genesi e trasformazioni del termine-concetto Stato*, in G. MIGLIO, *Le regolarità della politica*, II, Milano 1988, pp. 799-832.

MORI M., *La ragione delle armi*, Milano 1984.

MÜLLER F., *Korporation und Assoziation*, Berlin 1965.

– *Der Denkansatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel*, in «Der Staat», 10, 1971, pp. 215-227.

MÜNKLER H., *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt a.M. 1992.

NICHOLSON P., *Hegel on Crime*, in «History of political Thought», 3, 1982, pp. 103-121.

NIPPERDEY T., *Deutsche Geschichte 1800-1866*, München 1983.

NUSSER K.H., *Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 552-563.

NUZZO A., *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Napoli 1990.

– *Zur logischen Bestimmung des ontologischen Gottesbeweises. Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluß an Hegel*, in «Hegel Studien», 30, 1995, pp. 105-120.

OESTREICH G., *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 1969, pp. 329-347; trad. it., *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in E. ROTELLI - P. SCHIERA (edd), *Lo Stato moderno*, I, Bologna 1971, pp. 172-191.

– *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, Göttingen 1989.

PASQUINO P., *Die Lehre vom «pouvoir constituant» bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt*, in H. QUARITSCH (ed), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, pp. 371-385.

PATZIG G., *Kants Schrift «Zum ewigen Frieden»*, in R. MERKEL - R. WITTMANN, *«Zum ewigen Frieden». Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 12-30.

PEACOCK A., *The treatement of the Principle of Public Finance in the Wealth of Nations*, in A. SKINNER - T. WILSON (ed), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, pp. 553-567.

PEPERZAK A., *Hegels Pflichten und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 142-156*, in «Hegel Studien», 17, 1982 (a), pp. 97-118.

– *Zur Hegelschen Ethik*, in HENRICH - HORSTMANN 1982 (b), pp. 103-131.

– *The Foundations of Ethics according to Hegel*, in «International Philosophical Quarterly», XXIII, 1983, 4, pp. 348-365.

– *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1986; trad. it., *Autoconoscenza dell'assoluto*, Napoli 1988.

– *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987.

PETERSEN T., *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contrat Social» Rousseaus*, Frankfurt a.M. 1992.

PLANT R., *Economic and social Integration in Hegel's political Philosophy*, in P. VERENE (ed), *Hegel's social and political thought*, London 1980, pp. 59-90.

– *Dialectics, politics and economics: aspects of Hegel's political thought*, in «Revue International de Philosophie», 1-2, 1982, pp. 49-68.

PLANTY-BONJOUR G., *Hegel's concept of action as unity of poiesis and praxis*, in L.S. STEPELEVICH - D. LAMB (edd), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands 1983, pp. 31-48.

– *Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionelle selon Hegel*, in LUCAS - PÖGGELER 1986, pp. 13-35.

PLEINES J.E., *Hegels Theorie der Bildung*, 2 Bde., Hildesheim 1983-1986.

PODLECH A., *Repräsentation*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, V, Stuttgart 1984, pp. 509-547.

PÖGGELER O., *Hegels Option für Österreich*, in «Hegel Studien», 12, 1977, pp. 83-128.

– *Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit*, in E. HEINTEL (ed), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, Oldenburg - Wien - München 1979, pp. 173-198.

– *Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang*, in «Hegel Studien», 15, 1980, pp. 241-269.

– (ed), *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*, Berlin 1981.

– *Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum*, in HENRICH - HORSTMANN 1982, pp. 17-37.

– *Einleitung*, in G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, hrsg. von C. BECKER u.a., Hamburg 1983 (a).

– *Hegel und der Stuttgarter Landtag*, in D. HENRICH (ed), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983 (b), pp. 59-79.

– *Hegels Begegnung mit Preussen*, in LUCAS - PÖGGELER 1986, pp. 311-351.

– GETHMANN-SIEFERT A. (edd), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, «Hegel Studien», Beiheft 22, Bonn 1983.

PORTA P.L., *I fondamenti dell'ordine economico: 'policy', 'police' e 'politeness' nel pensiero scozzese*, in «Filosofia politica», II, 1988, 1, pp. 37-67.

POZZO R., *'Bourgeois' oder 'Citoyen'. Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft*, in K. APEL - R. POZZO (edd), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Stuttgart 1990, pp. 580-600.

PRAUSS G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a.M. 1983.

PRETEROSSI G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Napoli 1992.

PREU P., *Polizeibegriff und Staatszwecklehre*, Göttingen 1983.

PRIDDAT B., *Hegel als Ökonom*, Berlin 1992.

PRIMORATZ I., *Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe* («Hegel Studien», Beiheft 29), Bonn 1986.

QUANTE M., *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart 1983.

QUARITSCH H., *Souveranität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986.

RACINARO R., *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972.

RAMEIL U., *Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Hegel Studien», 16, 1981, pp. 123-162.

– LUCAS H.C., *Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in «Hegel Studien», 15, 1980, pp. 63-93.

RAUMER K., VON, *Absoluter Staat, korporative Libertät, persönliche Freiheit*, in «Historische Zeitschrift», 183, 1957, pp. 55-96.

RENAUT A., *Le Système du Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris 1986.

RIEDEL M., *Hegels Kritik des Naturrechts*, in «Hegel Studien», 4, 1967 (a), pp. 177-204.

– *Hegel und Gans*, in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967 (b), pp. 257-273.

– *Die Rezeption der Nationalökonomie*, in RIEDEL 1969, pp. 75-99.

– *Die bürgerliche Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in RIEDEL 1969, pp. 135-166.

– *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1969.

– *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der hegelschen Philosophie*, Neuwied - Berlin 1970.

– *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1972, pp. 672-725.

– *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1975.

– *Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur,* in M. RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, pp. 65-84.

RINGLEBEN J., *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin - New York 1977.

RITTER J., *Person und Eigentum. Zu Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» §§ 34 bis 81*, in «Pädagogische Rundschau», 15, 1961, pp. 10-20; ora in M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, II, Frankfurt a.M. 1975, pp. 152-175.

– *Hegel und die Französische Revolution,* Frankfurt a.M. 1965.

– *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, in J. RITTER, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 281-309.

RÖD W., *Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik*, in R. MERKEL - R. WITTMANN (edd), *«Zum ewigen Frieden». Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 125-141.

ROHBECK J., *Hegels «System der Bedürfnisse» und das Problem ihrer Entwicklung*, in «Hegel Jahrbuch 1984-85», Bochum 1988, pp. 155-163.

ROSENBERG H., *Bureaucracy, aristocracy and autocracy. The Prussian experience, 1660-1815*, Harvard University Press, 1958; trad. it., *La nascita della burocrazia. L'esperienza prussiana 1660-1815*, Roma 1986.

ROSENKRANZ K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben,* Berlin 1844.

– *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym,* Berlin 1858.

– *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870; rist. anastatica, Darmstadt 1965.

ROSENZWEIG K., *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München - Berlin 1920; trad. it., *Hegel e lo Stato,* a cura di R. BODEI, Bologna 1976.

ROSSI M., *Marx e la dialettica hegeliana,* I: *Hegel e lo Stato*, Roma 1960.

ROTENSTREICH N., *From Substance to Subject. Studies in Hegel*, The Hague 1974.

– *Needs and Interdipendence*, in «Hegel Studien», 19, 1984, pp. 179-203.

RÜHLE V., *Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten*, in «Hegel Studien», 24, 1989, pp. 159-182.

SCHEIDLER K.H., *Hegel'sche Philosophie und Schule*, in C. VON ROTTECK - C. WELCKER, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, VII, Altona 1839, pp. 607-646.

SCHIAVONE A., *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Roma - Bari 1984.

SCHIERA P., *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

– *La Prussia fra polizia e 'lumi': alle origini del 'Modell Deutschland'*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», I, 1975, pp. 51-84.

– (ed), *Società e corpi*, Napoli 1986.

– *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987.

– *Il Bonum commune fra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo*, in «Democrazia e diritto», 5-6, 1991, pp. 29-51.

– *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994 (a), pp. 21-46.

– *Polizeibegriff und Staatlichkeit im aufgeklärten Absolutismus. Der Wandel des Staatsschutzes und die Rolle der Wissenschaft*, in «Aufklärung», 7, 1994, 2, (b), pp. 85-100.

SCHILD W., *Hegels Lehre vom Notrecht*, in V. HÖSLE (ed), *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Hamburg 1989, pp. 146-163.

SCHINKEL H., *Polizei und Stadtverfassung im frühen 19. Jahrhundert*, in «Der Staat», 111, 1964, pp. 315-334.

SCHMIDT G., *Die zweite 'Phänomenologie des Geistes' als philosophiehistorische Kritik*, in L. ELEY (ed), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Stuttgart 1990, pp. 155-172.

SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, München - Leipzig 1932; trad. it., *Le categorie del politico*, a cura di G. MIGLIO - P. SCHIERA, Bologna 1972, pp. 87-165.

– *Der Nomos der Erde*, Köln 1950.

– *Verfassungslehre*, Berlin 1957³.

– *Politische Romantik*, Berlin 1968³; trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. GALLI, Milano 1981.

– *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln - Lövenich 1981.

– *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 1989⁵.

SCHMITZ H., *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim-Glan 1957.

SCHNÄDELBACH H., *Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel*, in O. NEGT (ed), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1971², pp. 62-84.

– *Hegel und die Vertragstheorie*, in «Hegel Studien», 22, 1987, pp. 111-128.

SCHOTTKY R., *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes - Locke - Rousseau - Fichte)*, München 1962.

SCHULZE R., *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982.

– *La 'policey' in Germania*, in «Filosofia politica», II, 1988, pp. 69-104.

SCHULZE W., *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit»*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 14, 1987, pp. 265-302; trad. it., *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'Istituto storico italo-grmanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411.

SCHUMPETER J., *Storia dell'analisi economica*, 2 voll., Torino 1959-1960.

SCHWAB D., *Die «Selbstverwaltungsidee» des Freiherrn vom Stein und ihre geistigen Grundlagen*, Frankfurt a.M. 1971.

SCHWARZ J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1938.

SHEEHAN J.J., *Liberalismus und Gesellschaft in Deutschland 1815-1848*, in L. GALL (ed), *Liberalismus*, Königstein 1985³, pp. 208-231.

SIEP L., *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*, in «Hegel Jahrbuch 1975», Köln 1976, pp. 366-373.

– *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, München 1979.

SIEP L., *Intersubjektivität, Recht und Staat*, in HENRICH - HORSTMANN 1982 (a), pp. 255-276.

– *Was heißt: «Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit» in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Hegel Studien», 17, 1982 (b), pp. 75-96; ora in SIEP 1992, pp. 217-239.

– *Person and Law in Kant and Hegel*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 10, 1984, 1, pp. 63-88.

– *'Gesinnung' und 'Verfassung'. Bemerkungen zu einem nicht nur hegelschen Problem*, in A. GETHMANN-SIEFERT (ed), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1988, pp. 331-347; ora in SIEP 1992, pp. 270-284.

– *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, in SIEP 1992, pp. 240-269.

– *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992.

SOLARI G., *Il concetto di società civile in Hegel*, in G. SOLARI, *Studi storici di Filosofia del diritto*, Torino 1949, pp. 343-381.

STEIGERWALD R., *Bemerkungen zu Hegels wort «... unten, wo das bürgerlichen Leben konkret ist ...»*, in «Hegel Jahrbuch 1971», Meisenheim a.G. 1972, pp. 117-123.

STOLLEIS M., *Untertan – Bürger – Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert*, in M. STOLLEIS, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1990, pp. 298-339.

– *Geschichte des öffentlichen Rechts*, II, München 1992.

SYDOW J., *Städte im deutschen Südwesten*, Stuttgart 1987.

TALMON J.L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967; orig., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952.

TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna*, I, Bologna 1976.

TAYLOR C., *Hegel and modern society*, Cambridge 1979.

THAULOW G., *Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht*, III, Glashütten im Taunus 1974.

THEIS R., *Volonté et liberté. Commentaire à la Philosophie du Droit de Hegel*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXV, 1979, 3, pp. 369-386.

THEUNISSEN M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

TÖNNIES F., *Hegels Naturrecht. Zum Gedächtnis an Hegels Tod*, in «Schmollers Jahrbuch», 56, 1932, pp. 71-85.

TREITSCHKE H., VON, *Der erste Verfassungskampf in Preußen*, in «Preußische Jahrbücher», 29, 1872, pp. 313-360 e pp. 409-473.

TREUE W., *Adam Smith in Deutschland. Zum Problem des «politischen Professors» zwischen 1776 und 1810*, in W. CONZE (ed), *Deutschland und Europa. Festschrift für H. Rothfels*, Düsseldorf 1951, pp. 101-133.

– *Gesellschaft, Wirtchaft und Technik Deutschlands im 19. Jahrhundert*, in B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*, III, Stuttgart 1970, pp. 376-541.

TROTT ZU SOLZ A., VON, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Göttingen 1932.

VALENTINI F., *Aspetti della «società civile» hegeliana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 92-112.

– *Hegel e la moralità*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1971, pp. 468-489.

VALERA G., *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Gottinga*, Napoli 1980.

VANCOURT R., *État de nature et péché originel selon Hegel*, in «Mélanges de science religieuse», XXVI, 1969, 3, pp. 113-144.

VER EECKE W., *Hegel on Economics and Freedom*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 69, 1983, pp. 187-213.

VERRA V., *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963.

– *Storia e seconda natura in Hegel*, in VERRA 1992, pp. 81-98.

– *«Idee» nel sistema hegeliano*, in VERRA 1992, pp. 163-185.

– *Letture hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna 1992.

VIERHAUS R., *Bildung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1972, pp. 508-551.

– (ed), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981.

– *Montesquieu in Deutschland*, in VIERHAUS 1987, pp. 9-32.

– *Ständewesen und Staatsverwaltung in Deutschland*; in VIERHAUS 1987, pp. 33-49.

– *Patriotismus*, in VIERHAUS 1987, pp. 96-109.

– *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen,* Göttingen 1987.

VINER J., *Adam Smith and Laissez-Faire*, in «Journal of political Economy», XXXV, 1927.

– *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphia 1972.

VOGEL B., *Allgemeine Gewerbefreiheit*, Göttingen 1983.

WALT S., *Hegel on War: Another Look*, in «History of political Thought», 10, 1989, pp. 113-124.

WASZEK N., *Hume, Hegel, and History*, in «Clio», 14, 1985, pp. 379-392.

– *Hegels Exzerpte aus der 'Quarterly Review' 1817-1818*, in «Hegel Studien», 21, 1986, pp. 9-25.

– *The scottish Enlightenment and Hegel's account of civil society*, London 1988.

– *La réception du saint-simonisme dans l'école hégélienne: l'exemple d'Eduard Gans*, in «Archives de Philosophie», 52, 1989, pp. 581-587.

– *Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift*, in C. JAMME - E. WEISSER-LOHMANN (edd), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift* (Hegel Studien», Beiheft 35), Bonn 1995, pp. 177-190.

WEBER M., *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosphie Hegels*, Berlin 1986.

WEHLER H.U., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, II, Stuttgart 1987.

WEIL E., *Hegel et l'État*, Paris 1950.

WEINACHT P.L., *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1968.

– *Staatsbürger. Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs*, in «Der Staat», 8, 1969, pp. 41-63.

WILDT A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte Rezeption*, Stuttgart 1982.

WILLOWEIT D., *Deutsche Verfassungsgeschichte*, München 1992[2].

WINFIELD R., *Hegel's Challenge to the modern Economy*, in R. PERKINS (ed), *History and System*, Albani 1984, pp. 219-253.

WINKEL H., *Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert*, Darmstadt 1977.

WIRSCHING A., *Das Problem der Repräsentation im England der Reform-Bill*, in C. JAMME - E. WEISSER-LOHMANN, *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift* («Hegel Studien», Beiheft 35), Bonn 1995, pp. 105-125.

WOLF D., *Die Bedeutung des Systems der Bedürfnisse für das System der philosphischen Wissenschaften*, in «Hegel Jahrbuch 1986», Bochum 1988, pp. 309-323.

WOLFF M., *Hegels staatstheoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der hegelschen 'Staatswissenschaft'*, in «Hegel Studien», 19, 1984, pp. 147-177.

ZARKA Y.C., *Personne Civile et représentation politique chez Hobbes*, in «Archives de Philosophie», 48, 1985, pp. 287-310.

Composizione e impaginazione a cura dell'Editore.
Finito di stampare nell'ottobre 1998
presso le Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
IX, 1983
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987
XIV, 1988
XV, 1989
XVI, 1990
XVII, 1991
XVIII, 1992
XIX, 1993
XX, 1994
XXI, 1995
XXII, 1996
XXIII, 1997

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*

3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*

4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*

5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*

7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*

8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*

10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*
18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*

2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*

3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*

4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*

5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*

6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*

7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*

8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*

9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*
16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*
17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*
18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimari, di *Emma Fattorini*
19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*
20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*
21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*
22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*
23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*
5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*
6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/ hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*
7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*
8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991
3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992
4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992

5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993

6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993

7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995

8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996

9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, hrsg. von *Rupert Pichler*, Berlin 1996

10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi,* Berlin 1997

11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, hrsg. von *Paolo Prodi,* Berlin 1997

12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914, hrsg. von *Angela Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998